Secţiunea I.

Traducerea textului sacru

Secţiunea II.

Retorica discursului religios

Secţiunea III.

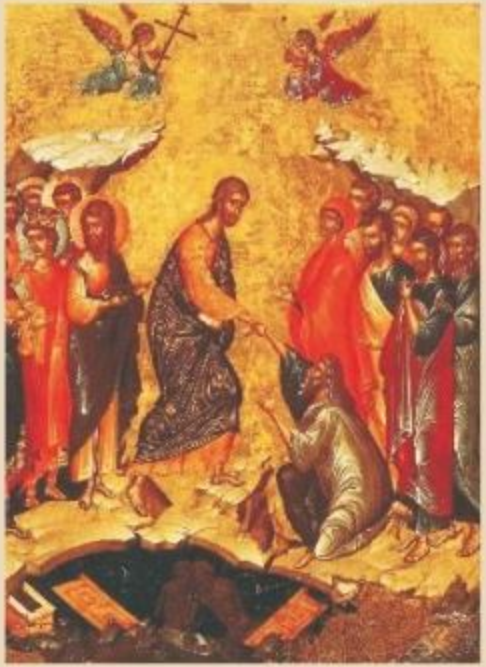
Literatura şi sacrul

ISSN: 2066-4818

EDITURA UNIVERSITĂŢII „ALEXANDRU IOAN CUZA" IAŞI

Lucrările Conferinţei Naţionale „Text şi discurs religios" • Iaşi, 13-14 noiembrie 2009 • Ediţia a II-a

TEXT ŞI DISCURS RELIGIOS



Lucrările Conferinţei Naţionale „Text şi discurs religios"

Iaşi, 13-14 noiembrie 2009

Ediţia a II-a

Editori:
Alexandru Gafton
Sorin Guia
Ioan Milică

Text şi discurs religios

Nr.2 / 2010

Lucrările Conferinței Naționale

Text şi discurs religios



Ediția a II-a

Iaşi, 13-14 noiembrie 2009

Consultanți științifici

Prof. univ. dr. Maria **CĂTĂNESCU**, Universitatea din Bucureşti
Prof. univ. dr. Gheorghe **CHIVU**, Universitatea din Bucureşti, membru corespondent al Academiei Române
Prof. univ. dr. Wolfgang **DAHMEN**, Universitatea „Friedrich Schiller" din Jena
Lect. univ. dr. pr. Lucian **FARCAŞ**, Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi
Prof. univ. dr. Constantin **FRÂNCU**, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Acad. Sabina **ISPAS**, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu"al Academiei Române, Bucureşti
Prof. univ. dr. Gheorghe **MANOLACHE**, Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu
Prof. univ. dr. pr. Petre **SEMEN**, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Prof. univ. dr. pr. Ioan C. **TEŞU**, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Prof. univ. dr. Vasile **ȚÂRA**, Universitatea de Vest din Timişoara

Editori

Prof. univ. dr. Alexandru **GAFTON,** Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Lect. univ. dr. Sorin **GUIA**, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Lect. univ. dr. Ioan **MILICĂ**, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

ISSN 2066 - 4818

© Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2010
700109 – Iaşi, str. Pinului, nr. 1A, tel./fax: (0232) 314947

Text şi discurs religios

Nr.2 / 2010

Lucrările Conferinței Naționale
Text şi discurs religios
Ediția a II-a
Iaşi, 13-14 noiembrie 2009

„Înțelepciunea a fost zidită înainte de toate, iar priceperea minții vine din adîncul vremii.
Izvorul înțelepciunii e cuvîntul lui Dumnezeu întru cele înalte, iar căile ei sînt porunci veşnice”.

(*Isus Sirah*, I, 4-5, trad. Anania)

Editura Universității „ALEXANDRU IOAN CUZA”
IAŞI – 2010

Autori

Î.P.S. **TEOFAN SAVU**, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei

Silvia Nicoleta BALTĂ, drd., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Laura BĂDESCU, Prof. dr., Facultatea de Litere, Universitatea din Piteşti
Călin BÎRLEANU, Asist. dr., Facultatea de Litere şi Ştiinţe ale Comunicării, Universitatea „Ştefan cel Mare" din Suceava
Elena-Laura BOLOTĂ, drd., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Maria CĂTĂNESCU, Prof. dr., Facultatea de Litere, Universitatea din Bucureşti
Adina CHIRILĂ, Lect. dr., Facultatea de Litere, Istorie şi Teologie, Universitatea de Vest din Timişoara
Gheorghe CHIVU, Prof. dr., Facultatea de Litere, Universitatea din Bucureşti, membru corespondent al Academiei Române
Claudia CIOBANU, Dr., Colegiul Naţional „Mihai Eminescu" Iaşi
Mariana CRĂCIUN, drd., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Maria Mihaela DĂRESCU, drd., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Daniela DOBOŞ, Conf. dr., Facultatea de Litere,Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Merişor DOMINTE, Lect. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Alina Cristina DRUŢĂ, drd., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Felicia DUMAS, Conf. dr., Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Ionela ENE, drd., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Lucian FARCAŞ, Lect. dr. pr., Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Doina FILIMON DOROFTEI, Cerc. şt. dr., Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan-Al. Rosetti", Bucureşti
Mariana FLAIŞER, Prof. dr., Universitatea de Medicina şi Farmacie, Iaşi
Constantin FRÂNCU, Prof. dr., Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Alexandru GAFTON, Prof. dr., Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Vasile GAVRILĂ, Pr. dr., Biserca „Sf. Nicolae" (Rusă), Bucureşti
Maria GIOSANU, Dr., Mînăstirea Agapia
Luminiţa HOARŢĂ CĂRĂUŞU, Prof. dr., Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Victoria HUIBAN, drd., Universitatea din Bucureşti
Emanuela ILIE, Lect. dr., Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Elena ISAI, drd., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
Mihai Daniel ISAI, Pr. drd., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Gheorghe MANOLACHE, Facultatea de Litere şi Arte, Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu

Viorella MANOLACHE, Cerc. şt. dr., Institutul de Ştiinţe Politice şi Relaţii Internaţionale, Bucureşti

Ruxandra NECHIFOR, drd., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Ilie MELNICIUC-PUICĂ, Lect. dr. pr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Stelian ONICĂ, Lect. dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Constantin ONU, Conf. dr. pr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Piteşti

Loredana OPĂRIUC, Prep. drd., Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Antonio PATRAŞ, Conf. dr., Facultatea de Litere,Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Dionisie Constantin (Policarp) PÎRVULOIU, Dr., Patriarhia Română

Florentina POPA, Lect. dr., Universitatea „Petre Andrei", Iaşi

Carmen Mihaela POTLOG, Prof., Şcoala Generală Baia, IŞJ Suceava

Constantin RĂCHITĂ, Dr., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Daniela RĂDUCĂNESCU, drd., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Andreea RĂŞCANU, masterand, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Renata Maria RUSU, drd., Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj

Petre SEMEN, Prof. dr. pr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Diana TIVDĂ, drd., Universitatea din Bucureşti

George Bogdan ŢÂRA, Lect. dr., Facultatea de Litere, Istorie şi Teologie, Universitatea de Vest din Timişoara

Florin ŢUPU, drd., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Cătălin VATAMANU, drd., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Marina VRACIU, Lect. dr., Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

Rodica ZAFIU, Prof. dr., Facultatea de Litere, Universitatea din Bucureşti

Cuprins

Cuvînt înainte / 9

Cuvinte de întîmpinare

Î.P.S. **Teofan Savu**, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, Nebunia Crucii / 13
Pr. dr. **Vasile Gavrilă**, Dumnezeiasca Liturghie – cea mai înaltă expresie a Graiului Liturgic / 17
Rodica Zafiu, Ethos, Pathos şi Logos în textul predicii / 27

Traducerea textului sacru

Gheorghe Chivu, De la litera la spiritul unui text sacru. Mărturia unui Evangheliar manuscris / 41
Alexandru Gafton, *Biblia de la 1688*. Aspecte ale traducerii / 49
Cătălin Vatamanu, Retorica judecății divine în Scriptura ebraică / 73
Constantin Răchită, Interpretarea textelor biblice în viziunea lui Hieronymus / 83
George Bogdan Ţâra, Dubla exprimare a interlocutorului în traducerile textelor biblice / 91
Silvia Nicoleta Baltă, Aspecte ale traducerii denumirilor pentru culori în textul biblic românesc (*Numerii*) / 99
Doina Filimon Doroftei, Elemente biblice în inscripțiile funerare în limba latină din țările române (1300-1800) / 107
Ionela Ene, Termeni religioşi de origine slavă în *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi* / 117
Mariana Flaişer, Notații privind limba română din însemnările de pe manuscrise şi cărți religioase din Țara Moldovei (sec. XVI-XIX) / 127
Constantin Onu, Traducerea Liturghierului în limbajul mimico-gestual liturgic românesc / 133

Retorica discursului religios

Dionisie (Policarp) Pîrvuloiu, Sfîntul Vasile cel Mare. Filologie şi teologie / 149
Lucian Farcaş, Perspective etice în discursul profetic / 161
Petre Semen, Fundamentarea biblică a drepturilor omului / 173
Maria Cătănescu, Retorica elogiului în *Didahiile* lui Antim Ivireanul / 187
Constantin Frâncu, Coerența discursului religios în *Didahiile* lui Antim Ivireanul / 195
Laura Bădescu, Retorica blamului în predica lui Antim Ivireanul / 199
Ilie Melniciuc-Puică, Retorica paulină evidențiată în Epistola
către Romani (9-10) / 205
Mihai Daniel Isai, Ontologia hermeneutică a textului religios / 215
Elena Isai, Iov între arhetipul biblic şi paradigma modernă / 221

Felicia DUMAS, Particularități stilistico-lexicale ale unui „discurs ecologist”ortodox în limba franceză / 231
Marina VRACIU, Stelian ONICĂ, Merişor DOMINTE, Pomelnic aparținînd Bisericii „Sf. Parascheva” din localitatea Enăcheşti, jud. Bacău / 241
Alina Cristina DRUȚĂ, Funcția persuasivă a artei oratorice. Sfîntul Dionisie Areopagitul şi cunoaşterea ierarhiei cereşti cu ajutorul simbolurilor / 251
Renata Maria RUSU, Religia şi comportamentul religios în viața japonezilor / 261
Luminița HOARȚĂ CĂRĂUȘU, Un aspect al morfosintaxei textelor religioase din secolul al XVI-lea: construcția pasivă / 269
Maria GIOSANU, Aspecte lingvistice în *Triodul* de la 1726 / 279
Daniela RĂDUCĂNESCU, Discursul religios ca discurs hegemonic / 287
Andreea RĂŞCANU, Strategii argumentative şi persuasive în discursul lui Antim Ivireanul / 295
Florentina POPA, Verbal şi paraverbal în discursul religios / 303
Elena-Laura BOLOTĂ, Expresivitatea limbajului laic cu referire la termenii din domeniul religios / 313
Maria Mihaela DĂRESCU, Structura discursului religios din cadrul cultului creştin ortodox / 323

Literatura şi sacrul

Viorella MANOLACHE, Secularizarea - un debuşeu al gîndirii slabe / 331
Loredana OPĂRIUC, Arşavir Acterian *în căutarea lui Dumnezeu* / 339
Gheorghe MANOLACHE, O posibilă sintaxă a imaginarului religios naumian / 347
Călin BÎRLEANU, Forme contemporane ale sacralității în literatură / 361
Adina CHIRILĂ, Poezia religioasă: considerații despre autor şi interpretare / 375
Diana TIVDĂ, Dublu sau/ şi dual / 381
Antonio PATRAŞ, Ars scribendi, ars moriendi / 397
Carmen Mihaela POTLOG, Aspecte ale sacrului în lirica lui Tudor Arghezi / 409
Emanuela ILIE, *„Dă-ne, Doamne, mîntuirea/ pentru jertfa ce-am adus…”. Poezia-rugăciune* în spațiul închisorilor comuniste / 415
Florin ȚUPU, Recuperarea textului sacru în literatura laică contemporană. Romanul *Nebunul* al lui Savatie Baştovoi / 423
Daniela DOBOŞ, „Nu există adevăr înafara Porților Edenului”. Imaginația biblică în textele lui Bob Dylan / 429
Victoria HUIBAN, Ipostazierea feminității între sacru şi profan / 441
Ruxandra NECHIFOR, Valorizări ale sacrului în romanul *Orbitor* de Mircea Cărtărescu / 449
Claudia CIOBANU, Sensuri şi funcții ale intertextului religios în proza lui Marin Preda / 457
Mariana CRĂCIUN, Alice Voinescu în dialog cu Dumnezeu / 463

Cuvînt înainte

Statornicită în fiecare an înaintea Postului Crăciunului, Conferința Națională „Text şi discurs religios", ediția a II-a, s-a desfăşurat la Iaşi, în zilele de 13-14 noiembrie, 2009.

În intenția organizatorilor Conferinței au stat, încă de la început, cîteva finalități urmărite pe căi stricte. Principala preocupare a fost aceea de a crea un cadru ştiințific în care mai multe categorii de universitari şi de cercetători să se poată manifesta plenar în plan ştiințific. Astfel lingvişti, teologi, oameni de litere şi-au prezentat concluziile cercetărilor proprii, preocupările lor din domeniile biblisticii, retoricii religioase şi literaturii, au schimbat opinii, au pus bazele unor proiecte comune. De asemenea, cei în formare (tineri universitari şi cercetători, doctoranzi, masteranzi, studenți) au avut libertatea de a-şi prezenta roadele lucrului lor, preocupările pe care le au în aceste domenii, dar şi de a intra în contact între ei, precum şi cu cei ajunşi la maturitate ştiințifică.

În felul acesta, Conferința şi-a atins un obiectiv important, fiind un spațiu al comunicării depline între diferitele categorii de participanți, sală de curs, dar şi de seminar. Prin întreaga lor activitate din cadrul Conferinței, participanții (cercetători formați sau în formare, aflați la a doua ediție sau nou veniți) au arătat interesul lor pentru cele trei mari clase de teme propuse (traducerea textului sacru, retorica discursului religios, relația literaturii cu sacrul), confirmînd nu doar că organizatorii - atunci cînd au avut ideea primei astfel de Conferințe Naționale - au intuit corect nevoile ştiințifice reale ale mai multor categorii de cercetători, ci şi că există o adevărată nevoie de a dezbate o astfel de tematică.

Comunicările şi discuțiile prezentate şi desfăşurate în cadrele celor trei secțiuni amintite s-au referit la chestiunile traducerii sub aspect filologic şi lingvistic, la analize de discurs religios, din perspectivă lingvistică (retorică, pragmatică, stilistică) şi teologică (omiletică), şi la modalitățile de desfăşurare şi funcționare a temelor sacrului în literatură (felul în care temele religioase şi spiritul acesta se reflectă în literatură, dinamica mişcărilor de idei avînd ca motor teologia şi filosofia idealistă). Prin atributele spațiului ştiințific generat, caracteristica specifică şi fundamentală a Conferinței Naționale „Text şi discurs religios" o constituie componenta ştiințifică, orientată de perspectiva creştină (ortodoxă şi catolică).

De aceea, alături de componenta ştiințifică a manifestării - remarcabilă prin valoarea participanților şi prin calitatea rezultatelor lucrului lor şi a contactelor dintre aceştia -, cu modestie, Conferința încearcă, totodată, să contribuie la edificarea morală şi spirituală a Societății, pe calea promovării valorilor creştine. Astfel, s-a încercat ca spațiul de

dezbatere să nu fie doar unul ştiinţific, golit de orice încărcătură spirituală, ci unul în care dimensiunea ştiinţifică să fie înduhovnicită de un autentic şi curat suflu creştin.

S-a încercat împlinirea acestui deziderat pe două căi. În primul rînd, Conferinţa s-a statornicit ca manifestare aflată sub binecuvîntarea ierarhilor locului, Î.P.S. Teofan, Mitropolitul Moldovei şi al Bucovinei şi P.S. Petru Gherghel, Episcopul Diecezei Romano-Catolice de Iaşi, alături de care se află părinţi profesori ai ambelor Biserici.

În al doilea rînd, prin tematica propusă şi prin modalităţile de abordare a acesteia, întreaga gîndire şi activitate ştiinţifică se desfăşoară în conformitate cu acel spirit religios şi ştiinţific prin care nu se lezează nicicum valorile şi concepţiile creştine statornicite din vremea Sfinţilor Părinţi şi de-a lungul timpului. În felul acesta, spaţiul creat pentru lingvişti şi filologi, istorici, filosofi, literaţi şi critici literari, care colaborează alături de teologi, rămîne unul ştiinţific, prin care se încearcă înţelegerea chestiunilor de traducere biblică, retorică sacră şi literatură, ferit în chip firesc de orice tentaţii speculative.

*

Din felurite motive (încercarea de a promova pe toate căile valorile creştine, respectul pentru activităţile ştiinţifice şi culturale - în general, sau în beneficiul Iaşilor -, respectul pentru orice tip de travaliu uman), organizatorii Conferinţei au beneficiat de un ajutor fundamental ca valoare şi rol, din partea partenerului manifestării - Direcţia de Cultură a judeţului Iaşi (reprezentată prin prof. Vasile Munteanu) - precum şi a mai multor sponsori. Menţionarea numelor acestora nu este doar o datorie de onoare, ci şi o formă de mulţumire.

Mulţumim Rom Soft S.A., Remina S.R.L., A.B.V - Invest S.R.L., Stef Copy Center, sponsori care ne-au oferit sprijin şi la prima ediţie a Conferinţei, precum şi sponsorilor care ni s-au alăturat în acest an: S.C. Piano Bistro& Cafe, doamnei director Lica Niţişor şi domnului deputat Petru Movilă. Dincolo de nume, însă, se află prieteni care au înţeles că avem nevoie de sprijinul lor şi că acesta poate genera valori spirituale.

*

Volumul de faţă cuprinde forma finală a comunicărilor prezentate de către participanţi în cadrul lucrărilor Conferinţei Naţionale „Text şi discurs religios", ediţia a II-a, desfăşurată la Iaşi, între 13-14 noiembrie 2009.

Iniţiată şi desfăşurată în spaţiul universitar laic, dar animat de valori creştine, Conferinţa se hrăneşte şi din speranţa că nu doar pasiunea pentru această temă a putut anima spiritele cercetătorilor, ci şi pasiunile lumii pentru alte teme, prea îndepărtate de aceasta. De aceea, am îndrăznit a spera, cu binecuvîntarea înalţilor ierarhi, că nu vor rămîne cuvintele participanţilor între pereţii înaltului lăcaş academic, că ele vor trece de zidurile lumii de afară, rodind frumos. Şi bine. Am încercat să trimitem cuvîntul spre a găsi Cuvîntul.

Alexandru GAFTON
Sorin GUIA
Ioan MILICĂ

Cuvinte de întîmpinare

Litera ucide, Duhul dă viață (II Cor 3, 6)

Î.P.S. **TEOFAN SAVU**
Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei

Cuvintele pe care le rostim la tot pasul au un trup al lor, care este forma lor exterioară, aspectul lor formal. Acest trup este important, deoarece prin acesta oamenii reuşesc să se înțeleagă. Fără formele cuvintelor nu am putea să transmitem nimic semenilor noştri, orice comunicare fiindu-ne astfel imposibilă. Este suficient să deschidem o carte într-o limbă pe care nu o putem pricepe, pentru a realiza că şi formele cuvintelor sînt importante.

Dar cuvintele au şi un suflet al lor, o realitate rațională, un aspect interior care participă la Logosul lui Dumnezeu. Capacitatea omului de a se exprima articulat şi coerent este percepută de către Părinții Bisericii ca un dar al lui Dumnezeu. Sf. Grigorie de Nyssa se face purtătorul acestei convingeri atunci cînd afirmă: „În limbă, adică în puterea de a vorbi, pe care o capătă Adam odată cu zidirea lui, se arată firea rațională a omului" (Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomiu*, 12, Migne, P. G., XLV, col. 993).

Aşadar, avem litera, adică trupul de sunete, expresii, intonații ale cuvîntului, şi avem duhul, adică lăuntrul de înțeles al acestuia. Cele două trebuie să stea împreună. Pentru că orice cuvînt care nu este exprimat corect şi care nu este animat de un înțeles lăuntric autentic nu poate să lege pe oameni între ei, şi pe toți deopotrivă cu Dumnezeu.

Litera ucide, dar Duhul dă viață… Sfîntul Apostol Pavel este preocupat, odată ce rosteşte acest cuvînt, de stabilirea unei gîndiri drepte asupra modului de viață al oamenilor. Modul nostru de viețuire nu trebuie ordonat după principii formale numai, doreşte să spună Apostolul. Un om care respectă regula, dar nu-i sesizează lăuntrul, un om care ține la literă, dar nu-i percepe conținutul şi sensul devine închinător la dumnezei falşi, idolatrizînd o formă în dauna conținutului, idolatrizînd partea în dauna întregului.

Adînc pe adînc cheamă…, zicea Psalmistul acum 3.000 de ani (Ps. 41, 9) sesizînd dorința omului după adîncime de viață, după adîncime de sens, după adîncime de autenticitate, adică după tot ce poate să-l apropie mai mult de Dumnezeu.

Participarea la adîncul cuvintelor este de fapt o participare la viața Fiului lui Dumnezeu pogorît printre noi pentru a ne învăța că este important să cinstim Cuvîntul prin cuvinte. Prezența lui Dumnezeu face ca trupul şi

sufletul cuvintelor noastre să fie valorificate într-un sens autentic, ceea ce înseamnă că un cuvînt spus, rostit, gîndit în prezența lui Dumnezeu este un cuvînt veritabil, un cuvînt responsabil. Din păcate, omul are această capacitate de a goli de înțeles cuvintele şi de a le orienta greşit. De aceea şi este ținut responsabil: „Vă spun că pentru orice cuvînt deşert pe care-l vor rosti oamenii vor da socoteală în ziua judecății" (Matei 12, 36). Într-o poezie, simplă în formă şi puternică prin duhul ei, Sfîntul Ioan Iacob punea la vremea aceea semn de întrebare asupra utilității tuturor vorbirilor şi convorbirilor noastre cotidiene:

O! om ce mai răspundere ai
De tot ce faci pe lume
De tot ce spui în scris sau grai !
De pilda ce la alții dai
Căci ea mereu, spre iad sau rai
Pe mulți o să-i îndrume.

Ce grijă trebuie să pui
În viața ta, în toată,
Căci gîndul care-l scrii sau spui
S-a dus, pe veci nu-l mai aduni
Şi vei culege roada lui
Ori viu, ori mort odată.

Ai spus o vorbă, vorba ta,
Mergînd din gură în gură
Va-nveseli şi va-ntrista
Va curăți sau va-ntina
Rodind sămînța pusă-n ea
De dragoste sau ură.

Cuvîntul înseamnă mult în viața noastră. Prin cuvînt ne exprimăm eul cel mai lăuntric, prin cuvînt poți să bucuri pe cineva sau poți întrista. Tot prin cuvînt poți salva un suflet sau îl poți arunca în deznădejde. Cuvîntul îi poate apropia pe oameni, dar îi poate şi îndepărta. Sînt, de asemenea, cuvinte care distrug vieți, precum sînt cuvinte care le creează.

Există un fel de asceză a rostirii responsabile care fereşte de deşertăciune, adică de golirea cuvintelor de conținutul lor şi de sensul lor. Acesta poate fi înțelesul expresiei biblice care vorbeşte despre *mărgăritarele aruncate înaintea porcilor*, despre care dă mărturie Evanghelia (Mt. 7, 6). Odată aruncate înaintea porcilor, mărgăritarele, care sînt semn al valorii, devin prilej de sfîşiere, adică de ucidere. Lipsite de noblețe, cuvintele se vulgarizează,

fiind desprinse de voia lui Dumnezeu se mutilează, aceleaşi cuvinte orientate greşit devin arme.

Numită, în mod paradoxal, era comunicării, epoca noastră numără mulți oameni însinguraţi, mulți oameni fără conținut de duh de viață, mulți oameni morți, vii fiind. Infirmitatea lumii este şi o consecinţă a infirmității limbajului nostru, adică a modului nostru de comunicare. Acolo unde nu este dreaptă şi responsabilă comunicare, nu poate exista nici comunicare şi nici un fel de bine. Lumea trebuie să reînveţe să vorbească, să vorbească înainte de toate limba propriului suflet aflat în căutarea lui Dumnezeu. Restul de forme şi înţelesuri se vor adăuga acestei căutări şi odată cu ele şi normalitatea vieţuirii umane.

Dumnezeiasca Liturghie – cea mai înaltă expresie a Graiului Liturgic

Vasile GAVRILĂ

Introducere

Apariţia şi prezenţa omului în lume (*Cosmos*, cum o definesc grecii) nu sînt întîmplătoare, ci rezultatul creaţiei divine; de aceea, omul trebuie să ştie că prezenţa sa este ceva bine definit şi profund, trebuie să ştie că viaţa sa nu este ceva frivol, ci, dimpotrivă, ceva grav, de o gravitate pe cît de semnificativă, pe atît de obligatorie, că nu trăim pentru plăceri uşoare, ci pentru aspiraţii nobile. Începutul lui este legat de Cuvîntul Creator al lui Dumnezeu: „Întru început era Cuvîntul şi Cuvîntul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvîntul… Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut" (*In.* 1, 1-3).

Graiul este unul din mijloacele, căile prin care omul îşi manifestă aspiraţiile nobile pentru care a fost creat: vorbeşte cu şi despre Dumnezeu şi realizează opere demne de veşmîntul veşniciei. Zidit după chipul şi asemănarea Logosului divin (*Fac.* 1), Acesta-i devine icoană, iar omul, la rîndu-i, devine „chip nemuritor al lui Dumnezeu" (Stăniloae, 1997). O definire a chipului lui Dumnezeu întipărit în om şi o implicare a nemuririi omului în această calitate a lui, a oferit-o Sfîntul Atanasie cel Mare: Dumnezeu „le-a dăruit oamenilor ceva mai mult, adică nu i-a creat pur şi simplu ca pe nişte animale neraţionale (necuvîntătoare), ci i-a făcut după chipul Său, împărtăşindu-le ceva şi din puterea Cuvîntului (Logosului) Său, pentru ca, fiind ca un fel de umbre ale Cuvîntului şi fiind raţionali (cuvîntători), să se poată menţine pururea în fericire, trăind în rai viaţa cea adevărată, şi anume cea a sfinţilor"[1].

Logosul lui Dumnezeu se oglindeşte în logosul omului; de aceea, omul, la început mut, prinde a vorbi doar la chemarea lui Dumnezeu, la lucrarea Duhului Sfînt în inima lui: „Voi pune legea Mea înăuntrul lor şi pe inimile lor voi scrie" *(Ieremia,* 31, 33). Şi pentru că Duhul şi-a dat o înscriere în carnea lumii, omul a primit să vorbească despre Dumnezeu, pentru că avea în faţă o înscriere (engramma) a lui Dumnezeu, care ne dă Sfînta Scriptură (Scrima, 2005: 27). Prima comunicare a Logosului lui Dumnezeu în interiorul logosului omului a fost Descoperirea Sa (Revelaţia) – lucrare a Duhului Sfînt –, consemnată în

[1] Sfîntul Atanasie cel Mare, *De incarnatione Verbi*, cap. II, apud. Stăniloae, 1997: 9.

ceea ce noi numim Sfînta Scriptură. Prin urmare, prima şi cea mai înaltă experienţă a graiului omenesc este legată de descoperirea lui Dumnezeu. De aceea, Arhimandritul Sofronie Saharov afirmă următoarele: „Graiul omenesc este menit să exprime realităţile mai multor planuri: planul vieţii de zi cu zi – al nevoilor fireşti; mai este, apropiat acestuia, dar totuşi osebit – cel al simţămintelor şi patimilor sufleteşti primitive; apoi cel al graiului demagogiei politice; al graiului ştiinţific, filosofic, poetic; şi, în sfîrşit, mai înalt decît toate – planul şi graiul dumnezeieştii descoperiri, al rugăciunii, al cuvîntării de Dumnezeu şi al celorlalte legături între Dumnezeu şi oameni – al *Liturghiei*" (Saharov, 2005: 345).

Textul şi discursul bisericesc în grai liturgic

Sufletul omului este o fîntînă de apă vie, ce oglindeşte o frîntură de cer în ea; în Liturghie se întîlnesc cerul cu pămîntul, de aceea noi numim Liturghia, *Dumnezeiasca Liturghie,* pentru că e Lucrarea lui Dumnezeu în mijlocul lumii (cosmosului), în mijlocul poporului. Dumnezeiasca Liturghie este cea mai înaltă lucrare ce se împlineşte pe pămînt şi în cer, pentru că în Liturghie Dumnezeu coboară la om, pe pămînt, în cea mai profundă smerenie şi slavă în acelaşi timp, pentru a-l înălţa pe om pînă la vederea şi contemplarea celor mai înalte dimensiuni ale existenţei sale şi ale Dumnezeirii. „Trec nu puţini ani pînă să ajungem la măsura de a ne adînci în duhul adevăratelor dimensiuni ale Liturghiei. Dacă vom urmări cu luare aminte rostuirea acestei Dumnezeieşti slujbe, vom fi duşi în contemplarea Fiinţei Dumnezeieşti şi a fiinţei cosmice" (Saharov, 2005: 323).

În această stare teandrică, singura demnă de vocaţia lui, omul duhovnicesc se angajează în Liturghia Cosmică ce începe să se deruleze. „Unitatea matricială care ne conţine pe toţi, care ne înalţă pe toţi, acest cosmos în care noi, oamenii, constituim un centru de conştiinţă şi responsabilitate, a fost el însuşi suscitat prin Duhul, prin lucrarea Lui, prin acel *fiat* care a făcut să „demareze" economia lui Dumnezeu (…), ceea ce înseamnă că, din momentul acela, Liturghia a început şi ea să se desfăşoare" (Scrima, 2005: 27). Din această întîlnire – chemare a lui Dumnezeu şi răspuns al omului –, din această teologhisire – grăire cu şi despre Dumnezeu – graiul omului se transformă într-un grai doxologic, liturgic, în care cuvintele prind viaţă şi dau viaţă. „Asemenea cuvinte nu se scriu cu cerneală, ci cu sîngele stors din piept în picături lente, iar acest sînge (în care se află viaţa) nu se răceşte şi nu se îngroaşă niciodată. Cu puteri mereu înnoite, viaţa răspîndită de misteriosul sînge naşte iarăşi viaţă: în oceanul vieţii lăuntrice a omenirii, este aruncat un cuvînt, iar puterea sufletului avansează mereu de la locul căderii, în cercuri tot mai largi. Cu litere de foc ard nestinse cuvintele proorocilor: după cum o candelă se aprinde de la flacăra altei candele, la fel şi sufletul se aprinde de la cuvîntul înroşit în foc al altui suflet" (Florenski, 1998: 221).

„Eu sînt Calea, Adevărul şi Viaţa” este răspunsul la toate întrebările omenirii; în Hristos, omul cunoaşte nemijlocit *Adevărul veşnic*, ajunge la deplinătatea cunoaşterii, pentru că, în Hristos, omul se odihneşte în Dumnezeu şi Dumnezeu Se sălăşluieşte în om. „«De Mă iubeşte cineva, cuvîntul Meu va păzi şi Tatăl Meu va iubi pe el, şi la el vom veni şi locaş (veşnic) la dînsul ne vom face». Ce pot însemna acestea? Tocmai faptul că ni s-a făgăduit a moşteni deplinătatea vieţii Dumnezeieşti, deplinătatea cunoaşterii şi puterii dragostei care ni s-a arătat în Lumina cea Nefăcută, în care nici un întuneric este (cf. *I In.,* 1, 5)” (Saharov, 2005: 374). Conştient de măreţia Adevărului descoperit, cu inima încălzită de Duhul lui Dumnezeu, omul dă glas preamăririi Adevărului; nu-l închide în cuvinte goale, seci, ci-l preamăreşte în duh de pocăinţă şi-n armonie doxologică. De aceea, se roagă mai întîi să se sălăşluiască Adevărul în inima lui şi apoi să-i dea formă cuvenită, pentru că Adevărul cel Viu nu se aseamănă nici adevărului ştiinţific, nici celui filosofic.

„Adevărul ce ni s-a descoperit duce mai departe de orice speculaţie a raţiunii. El nu este o anume formulă abstractă a gîndirii noastre logice; nici o oarecare ecuaţie matematică, ci Persoană. Mai presus de toate, este Cel Ce este «dintru început», adică Dumnezeul Cel fără de început – Sfînta Treime: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt” (Saharov, 2005: 377).

Hristos nu ne-a învăţat pur şi simplu o doctrină, fapt pentru care doctrina nu are întîietate în creştinism; El ne-a mîntuit, ne-a dăruit viaţa adevărată şi veşnică, ne-a îndumnezeit prin iubirea, prin moartea şi Învierea Sa, prin trimiterea Sfîntului Duh. De aceea creştinismul este, înainte de toate, un fapt, o realitate esenţială a istoriei, şi anume revărsarea energiilor necreate şi transcendente ale Duhului lui Hristos Cel înviat, în lumea noastră de păcat şi destinată, din această cauză, morţii (Deseille, 1995: 52).

Textul şi discursul bisericesc s-au născut mai întîi din mărturia vie a Apostolilor, care puneau în cuvînt şi în text Adevărul trăit de ei: „De aceea şi mulţumim fără încetare lui Dumnezeu că, atunci cînd aţi primit cuvîntul lui Dumnezeu auzit de la noi, l-aţi primit nu ca pe cuvîntul oamenilor, ci, aşa cum este în adevăr, ca pe Cuvîntul lui Dumnezeu, Care şi lucrează în voi, cei care credeţi” (*I Tes.,* 2, 13); apoi din sîngele martirilor care a înscris în trupul istoriei mărturia biruinţei vieţii asupra morţii, a frumosului asupra urîtului, dînd, împreună cu Cuvioşii Pustiei, Liturghia şi Filocalia. Cîteva picături din Sîngele lui Hristos au reînnoit tot pămîntul” (Sfîntul Grigorie Teologul, 2009), şi-n acest pămînt reînnoit, inimile sfinţilor s-au făcut pămînt bun, în care sămînţa Cuvîntului lui Dumnezeu a rodit însutit. Toată fiinţa lor, suflet şi trup, se pleacă smerit în faţa măreţiei divine, făcîndu-se limbaj al Duhului. În Sfînta Liturghie şi trupul devine limbaj. Trupul ascultă Cuvîntul în desfăşurarea Sa imnografică şi îi răspunde prin întreaga lui capacitate de a se exprima în gesturi. Îi răspunde, cînd prosternîndu-se, încovoiat cu fruntea lipită de pămînt, trup de smerenie făcut ţărînă, cînd în picioare, în libertatea fiului adoptiv, mijlocitor chemat să desăvîrşească sintezele hristologice – a pămîntului cu Raiul, a lumii sensibile

cu lumile îngereşti, a vizibilului cu invizibilul, a creaţiei cu Creatorul (Clément, 1996: 25).

În teologhisirea Sfinţilor Părinţi ai Bisericii întîlnim trei termeni care definesc înaintarea creştinului în cunoaşterea Tainei lui Hristos şi a Sfintei Treimi: *cunoaşterea contemplativă* (epignosa), *simţirea duhovnicească* şi *plinătatea* (plérophoria). Este cu deosebire cazul doctrinei unui autor care a exercitat o adîncă influenţă asupra Tradiţiei spirituale creştine şi care a şi fost recunoscut ca un învăţător ortodox desăvîrşit – Sfîntul Macarie Egipteanul (sec. V): cînd omul a ajuns „să guste din dulceaţa Domnului în plinătatea simţirii şi a energiei Duhului", cînd „lumina lui Hristos străluceşte şi lucrează înlăuntrul lui, într-o bucurie de nedescris" (14, 2), înseamnă că ceea ce se înfăptuise în mod tainic şi cumva în germene, prin botez, a devenit desăvîrşit. Mult mai tîrziu, în veacul al XIV-lea, Sfîntul Grigorie Palama va insista asupra nevoii unui efort stăruitor de curăţire şi de rugăciune fierbinte şi neîntreruptă, pentru ca să se poată trezi înlăuntrul nostru simţirea duhovnicească prin care omul poate căpăta o anumită experienţă a realităţilor dumnezeieşti (Deseille, 1995: 57-58). Forţa scrierilor Părinţilor Bisericii rezidă în faptul că ei au vorbit nemijlocit din experienţa inimii lor. Există uneori şi „numai cuvinte". „De acestea sînt pline tipăriturile. Din cauza acestor emanaţii cenuşii ale minţii s-a îmbîcsit, pînă aproape de orbire, ochiul duhovnicesc. Din pricina acestor produse lipsite de viaţă ale fabricilor de literatură, sufletul oboseşte şi se umple de praf" (Florenski, 1998: 220). Drama aceasta o trăieşte şi teologia şcolară, academică, atunci cînd încetează să fie filocalică, doxologică, omorînd graiul liturgic.

Prin viaţa lor, Părinţii Bisericii s-au făcut „lire ale Duhului Sfînt" şi „condeie" care au scris din prisosul inimii curăţite în baia lacrimilor de pocăinţă. Iată mărturia vie şi provocatoare pentru teologia contemporană, în lucrarea ei de a măiestri text sau discurs bisericesc, a unui părinte aproape contemporan nouă: „Acum port mărturie pentru Adevărul pe care l-au ştiut părinţii şi strămoşii noştri. *Port mărturie despre cum a binevoit El a ni Se arăta ca răspuns al îndelungului plîns ce mă mistuia (*subl. n.). Am trăit acest Adevăr ca fiind fără tăgadă Cel din veci, şi în măsura credinţei mele vorbesc şi eu. Scria despre el şi Pavel: «Avînd acelaşi duh al credinţei, precum este scris: *Crezut-am, pentru aceea am grăit*, şi noi credem, pentru aceea şi grăim» *(2 Cor.,* 4, 13)" (Saharov, 2005: 370).

Liturghia este efectiv lucrare a Duhului, după cum Duhul Sfînt însuşi este darul, harul, energia Liturghiei. Împreună cu textul Sfintelor Scripturi, Dumnezeiasca Liturghie constituie o istorisire a liturgizării progresive a Cosmosului în pelerinajul lui istoric către Împărăţia veşnică (Schmemann, 1990). Dacă Sfînta Scriptură este „relatarea" Liturghiei Cosmice, Dumnezeiasca Liturghie este sensul liturgic al Descoperirii Divine, în raport cu Scriptura, în care mintea (nous-ul) se întîlneşte cu „inima", pentru a „liturghisi ortodox". Astfel, Liturghia este şi o „liturghie a minţii", în care mintea cugetă

smerit, ortodox, ca sinteză a teologiei ecclesiale, şi o „liturghie a inimii", în care inima trăieşte ortodox, ca sinteză a experienţei Tradiţiei Bisericii.

Forme ale „graiului liturgic"

Actul creaţiei este prezent în lume şi viaţă, iar omul, fiinţă creată, este, la rîndu-i, creator şi opera lui vizibilă este *cultura*, deşi unii ar fi înclinaţi să spună *civilizaţia.* Pentru ca opera lui să fie, nu doar nemuritoare, ci să fie dătătoare de viaţă, de Duh, ea trebuie pusă în legătură cu Creatorul lui, cu Dumnezeu. Cum am putea defini cultura? Cultura, putem spune, este tot ceea ce cultivăm. „Şi cultivarea pămîntului este o cultură. Şi cultivarea păcatului este o cultură, smintită, dar cultură" (Noica, 2002: 15). Aceasta, însă, este o cultură a morţii. Dar omul este însetat de viaţă şi desăvîrşire. În setea de perfecţiune (desăvîrşire) găsim forma şi treapta cea mai înaltă a existenţei noastre aici, pe pămînt. Şi, pentru că „Dumnezeu, tainic, ştie unde năzuieşte inima omului, la acea năzuinţă răspunde prin Cuvîntul Lui. Şi Cuvîntul lui Dumnezeu ne invită să-L facem *Cultura* noastră" (Noica, 2002: 15).

După cum unele persoane s-au înduhovnicit şi s-au lăsat pătrunse de lumina Duhului, la fel şi cuvintele pot fi pătrunse de Duh; şi aşa are loc *transfigurarea cuvîntului.* Păstrînd aparenţa cuvintelor obişnuite, din adîncul persoanelor înduhovnicite se nasc cuvinte de altă natură, cuvinte peste care s-a odihnit, într-adevăr, harul Dumnezeiesc. În Dumnezeiasca Liturghie, nu doar cuvîntul, ci şi imaginea (icoana) şi armonia cîntărilor (psalmodia) şi candela şi lumînarea, toate sînt transfigurate, în Trupul lui Hristos, Care Şi-a asumat „hainele noastre de piele", adică istoria noastră tragică, dar şi creatoare. Trupul Său de jertfă şi de rugăciune devine astfel trupul unificat al omenirii şi al universului pătruns de comuniunea treimică. Trup al omului pămîntesc şi al „Fiului Omului" ceresc care, în Cartea lui Daniel, apare ca o personalitate cuprinzătoare, „corporativă" (Zizioulas, 1981: 113), astfel încît sacramentalitatea ascunsă a Cosmosului îşi găseşte în sfîrşit expresia eliberatoare în Euharistie, „potir al sintezei" (Clément, 1996: 19).

Icoana

La plinirea vremii, cînd Cuvîntul S-a întrupat pentru mîntuirea lumii, cerul s-a unit cu pămîntul: Puterea Celui Preaînalt a umbrit Creaţia (reprezentată de Fecioara Maria), Duhul Sfînt S-a coborît peste ea, Fiul S-a întrupat, iar la naşterea Cuvîntului Întrupat, *Cerul* a cîntat imn de slavă şi de biruinţă. Peştera din Betleem s-a umplut de Slavă Dumnezeiască. Biserica, în care se săvîrşeşte Dumnezeiasca Liturghie – icoană a întregului Cosmos, alcătuit din fiinţe văzute şi nevăzute (Sfîntul Maxim Mărturisitorul, 2000: 15), adună din nou în jurul Mîntuitorului, Care jertfeşte şi Se jertfeşte, lumea văzută şi lumea nevăzută. În jurul jertfelnicului stau cetele îngerilor şi Sfinţii Ierarhi din icoane: „Să nu ne uităm numai la faptul că jertfelnicul e înfrumuseţat cu pietre preţioase *(Ieşirea,* 20, 25; *Deut.,* 27, 4); el este ţinut de îngeri, e înconjurat de arhangheli şi umbrit

de serafimii cei cu şapte aripi" (Tsamis, 1995: 158). Registrele iconografice din biserici ne înfăţişează o istorie a lumii în imagini – o istorie a mîntuirii. Pantocratorul din cupola bisericii patronează totul binecuvîntînd; Maica Domnului, cu Pruncul în braţe – Scară între Pămînt şi Cer – cuprinde în sine întreaga taină a economiei mîntuirii[2]; iar Sfinţii sînt într-o teologhisire cu Dumnezeu, preamărind lucrarea mîntuitoare a lui Dumnezeu. În feţele Sfinţilor recunoaştem, în lumina estompată a bisericii, *chipuri*, adică figuri ale lumii de sus, vedenii vii ale unei alte lumi, apariţii primordiale (Florenski, 1994: 43), dar şi chipurile calde ale prietenilor noştri – sfinţii – martori ai rugăciunilor noastre de bucurie şi de durere şi împreună-liturghisitori cu noi pe pămînt. În Săptămîna Patimilor, Crucea cu imaginea Mîntuitorului Răstignit stă în mijlocul bisericii. De remarcat, iconografia bizantină nu-L reprezintă niciodată – decît în cazurile de degradare a Tradiţiei – pe Domnul răstignit cu ochii închişi, pentru că, în clipa în care moartea Lui se împlineşte pe Cruce, El învinge moartea. Hristos, trecînd prin moarte cu ochii deschişi, e o temă ce apare adesea în texte bizantine timpurii (Scrima, 2005: 29).

Psalmodia

În biserică, unde se cîntă *Imnul Iubirii* – iubirea lui Dumnezeu pentru om şi răspunsul acestuia la iubirea divină – cea mai potrivită cîntare este „Tăcerea Îngerilor". În liniştea duhovnicească dată de glasurile neauzite ale îngerilor, acompaniat de clinchetul dulce al cădelniţei, prinde glas protopsaltul, cîntînd imne de slavă, doxologie, textul Scripturii se înveşmîntează liturgic, iar cuvintele ce se citesc sau se rostesc cu iz de Cazanii au ceva comun cu „glasul" sfinţilor, al proorocilor, al evangheliştilor, al mucenicilor şi al cuvioşilor din icoane. Cei ce au alcătuit imnele, cîntările, s-au unit, în singurătatea pustiei în care trăiau, ei înşişi cu Cel pe Care L-au preaslăvit. Cuvintele textelor care pentru cei de azi sînt uneori stranii, „se transfigurau pe buzele lor vestitoare de Dumnezeu, se înduhovniceau, se pătrundeau de o anumită respiraţie binemirositoare. Această aromă rămîne inaccesibilă criticului literar, dar este simţită de inima credincioasă, după cum sfintele moaşte nu binemiros atît de puternic dacă se atinge de ele un om necredincios sau cu păcate pe suflet" (Florenski, 1998: 223).

Ca şi literatura patristică, imnele liturgice – manifestări ale textului şi discursului bisericesc – necesită, pentru a fi înţelese, nu doar o cunoaştere specială, dar mai ales o trăire izvorîtă din Tradiţia Bisericii.

„Ca şi Biblia, scrierea patristică solicită un anume grad de pregătire prealabilă a cititorului, nu numai sub raportul cultural, cît mai ales sub cel spiritual. Opera patristică provoacă o reverenţă şi se citeşte cu devoţiune: aceasta nu înseamnă că ea nu se pretează unei analize critice. Dar funcţia ei

[2] Sfîntul Ioan Damaschinul, *De fide orth.,* III,12, apud Paul Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseţii,* traducere în limba română de Grigore Mog şi Petru Mog, Editura Meridiane, 1992, p. 219.

principală este să formeze personalitatea în mod integral şi nu doar să faciliteze achiziționarea de cunoştințe. Opera patristică este citită aşa cum un discipol ascultă un maestru, în cadrul unui proces de inițiere. Avîntul tiparului şi industrializarea lui au făcut mai greu perceptibil acest aspect fundamental. Îl putem regăsi, cu uşurință, urmărind modul în care lectura se asociază cu rugăciunea în cadrul slujbelor bisericeşti şi, mai ales, în perioada Postului Mare, cînd pedagogia slujbelor este evidentă" (Duțu, 1993: 260).

Lumînarea vine şi încălzeşte chipul din icoană. Confecționată din ceară curată – cel puțin aşa ar trebui – , lucrul fecioarelor, albinele, lumînarea arde odată cu rugăciunea, ca o jertfă de ardere de tot. Nici omul nu-i poate dărui lui Dumnezeu doar o parte din inimă. Lumina caldă a lumînării, împreună cu perdeaua fină, albăstruie, a fumului de tămîie, topit în văzduh, aduc în contemplarea icoanelor şi a picturii murale o îndulcire şi o atenuare a perspectivei aeriene pe care muzeul nu numai că nu o cunoaşte, dar nici măcar nu îndrăzneşte să o viseze.

În Dumnezeiasca Liturghie, unde omul îşi aduce mulțumirea lui Dumnezeu – Euharistia, totul se transfigurează, pentru că Euharistia are menirea de a umple totul, întrucît este sărbătoarea Pascală care reunifică umanitatea, părtaşă la Taina Treimii, care uneşte nedespărțit unicitatea şi alteritatea.

Natura însăşi participă la Liturghie, nu numai sfinții, îngerii sau puterile cereşti; iată mărturia unui sfînt din Pustia Sinaiului: „Într-o zi, prăznuindu-se Sfînta Cincizecime, s-a făcut Liturghie în vîrful sfînt, şi cînd preotul a rostit ecfonisul: «cîntare de biruință cîntînd, strigînd, glas înălțînd şi grăind», au răspuns toți munții cu vuiet înfricoşător, zicînd de trei ori: «Sfînt, Sfînt, Sfînt!». Şi a rămas ecoul prelungit şi vuietul ca la jumătate de oră. Dar acest vuiet nu l-au auzit toți, ci numai aceia despre care a zis Domnul: «Cel ce are urechi de auzit să audă»" (Tsamis, 1995: 54).

Dumnezeiasca Liturghie

Dumnezeiasca Liturghie este Cartea deschisă a Împărăției (Bartolomeu Anania, 2005), este Cerul pe pămînt (Sfîntul Ioan de Kronstadt, 1996), este înaintarea comună a credincioşilor în Împărăția Sfintei Treimi (Stăniloae, 2004), este centrul vieții creştine şi pregustarea vieții veşnice. În Sfînta Liturghie, oamenii, fiecare şi împreună, trebuie să-şi facă ucenicia trupului ca trup liturgic, ca trup care învie prin participarea euharistică la Trupul Celui înviat (Clément,1996: 22).

Expresie a celei mai apropiate urmări a lui Hristos în jertfa pentru mîntuirea lumii, *Liturghia* este, mai înainte de toate, un **Act Dumnezeiesc**; de aceea, pregătirea pentru intrarea în lucrarea ei presupune o ancorare în trupul istoriei sfinte a mîntuirii. Prin şi în Sfînta şi Dumnezeiasca Liturghie, omul se statorniceşte în Trupul de viață dătător al lui Hristos.

Cuvintele introductive rostite de diacon către cel ce prezidează Liturghia, „Vremea a face / a lucra a Domnului este", au de fapt, înțelesul următor:

«Vremea este ca Însuşi Domnul să lucreze»" (Saharov, 2005: 330). Deci, în Liturghia Ortodoxă, Domnul lucrează; aceste cuvinte – grai liturgic – schimbă tîlcul, perspectiva a tot ceea ce urmează. Dacă Domnul lucrează, atunci este invocată puterea Duhului Sfînt, Care, ca la Cincizecime, vine să sfinţească toate, pentru că noi trăim această lume nu numai prin prisma cunoaşterii experimentale, ci o privim şi într-alt chip, în Duh (cf. *Evrei*, 11, 13). „Mîngîietorul, Duhul Sfînt… vă va învăţa pe voi toate". „Ne învaţă a gîndi precum gîndeşte însuşi Dumnezeu. Să nu vă uimiţi de aceasta: este însuşi înţelesul chemării Evangheliei; toate scrierile Apostolilor – epistolele lui Ioan, ale lui Pavel, al lui Petru şi ale celorlalţi grăiesc despre aceeaşi; şi aceeaşi este şi mărturia Părinţilor noştri de-a lungul veacurilor. Se naşte întrebarea: cum putem primi noi această binecuvîntare? Răspunsul ni l-a dat Hristos: «Păziţi poruncile Mele şi Eu voi ruga pe Tatăl şi alt Mîngîietor vă va da, ca să mîie (rămînă) cu voi în veac». Aşadar, noi „ştim" pe Duhul Sfînt prin sfînta predanie a Părinţilor Bisericii (text şi discurs bisericesc – n.n) şi totodată, prin propria noastră experienţă a lucrării Lui a Duhului înlăuntrul nostrum" (Saharov, 2005: 374). De aceea invocăm în toate actele liturgice pe Duhul Sfînt.

Imnul „*Slavă întru Cei de Sus lui Dumnezeu şi pe pămînt pace, întru oameni bunăvoire*", este imnul îngeresc cîntat pe Cîmpul Păstorilor, la Peştera din Betleemul Iudeii. Ca şi atunci, la plinirea vremii, Cerul şi pămîntul se unesc într-o „Simfonie Dumnezeiască", pentru a-L însoţi pe Împăratul Hristos ce vine din nou să Se jertfească în Jertfa Euharistică nesîngeroasă.

Împărăţia lui Dumnezeu se deschide oamenilor prin formulele de binecuvîntare rostite de preotul slujitor: „Binecuvîntată este Împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfîntului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor" şi confirmate de glasul Trupului Bisericii – credincioşii – prin *Amin* .

În Împărăţia deschisă în Sfînta Liturghie, Dumnezeu Se face pentru noi mîncare şi băutură pentru a ne putea uni cu El în cea mai profundă jertfă de iubire şi dăruire de Sine. De aceea, după ce ne împărtăşim din Cuvînt prin lecturile biblice, sîntem chemaţi să ne desprindem de „toată grija cea lumească" şi să ne înălţăm inimile de pe pămînt la cer: „Sus să avem inimile!" Fără a ajunge la această trăire, n-am putea înţelege minunile din Împărăţia lui Dumnezeu, nici Slava întru care S-a preaslăvit şi n-am putea intona *Cîntarea de biruinţă.* Numai în această stare euharistică putem, prin grai liturgic, să ne înălţăm la Cer, deşi continuăm să vieţuim pe pămînt.

Dumnezeu-Omul S-a preaslăvit, jertfindu-Se pe Cruce; de aceea, Apostolul Pavel vorbeşte despre nebunia Crucii, care la Dumnezeu este nu numai cea mai înaltă înţelepciune, ci şi cea mai profundă iubire, Slavă Dumnezeiască şi izvor de Viaţă. Caracterul antinomic al graiului liturgic este definitoriu pentru Liturghie şi cel mai expresiv trăit în cuvintele: „Aducîndu-ne aminte, aşadar, de această poruncă mîntuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de înălţarea la ceruri, de şederea cea de-

a dreapta şi *de cea de a doua şi slăvită iarăşi venire;* Ale Tale, dintru ale Tale, Ţie aducînd din toate şi pentru toate".

În Jertfa Euharistică este concentrată toată existenţa umană; timpul este cuprins într-un *astăzi* permanent – semnul intrării noastre în Împărăţia Veşnică: „*Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine, mai adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăţiei tale!*"

Părinţii Bisericii, mari învăţaţi ai timpurilor lor, după ce au căutat Adevărul în ştiinţă, în cultură, în filosofie, nemulţumindu-se decît cu integralitatea şi totalitatea Adevărului absolut – Hristos, au luat calea ascezei ştiind că mintea e orbită prin trei patimi: prin iubirea de arginţi, slava deşartă şi plăcerea; iar „calea spre cunoştinţă este nepătimirea şi smerenia fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul" (Tsamis, 1995: 108). Aşa au ajuns să-şi exprime bucuria ce le-a umplut inimile doxologic: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel Ceresc; am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Sfintei Treimi închinîndu-ne, că Aceasta ne-a mîntuit pe noi".

Bibliografie

Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Clujului, 2005, *Cartea deschisă a Împărăţiei. O însoţire liturgică pentru preoţi şi mireni,* Bucureşti.

Clément, Olivier, 1996, *Trupul morţii şi al slavei,* trad. rom. Sora Eugenia Vlas, Editura Christiana, Bucureşti

Deseille, Placide, 1995, *Nostalgia Ortodoxiei,* trad. rom. Doru Mezdreu, Editura Anastasia, Bucureşti

Duţu, Alexandru, 1993, *Literatura patristică şi lectura intensivă în Tradiţia Ortodoxă*, în volumul *Persoană şi Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vîrstei de 90 de ani*, Sibiu

Evdokimov, Paul, 1992, *Arta icoanei, o teologie a frumuseţii,* traducere în limba română de Grigore Mog şi Petru Mog, Editura Meridiane, Bucureşti

Florenski, Pavel, 1994, *Iconostasul,* trad. rom. Boris Buzilă, Editura Anastasia, Bucureşti

Florenski, Pavel, 1998, *Dogmatică şi dogmatism. Studii şi eseuri teologice,* trad. rom. Elena Dulgheru, Editura Anastasia, Bucureşti

Noica, Rafail, 2002, *Cultura Duhului,* Alba Iulia

Saharov, Sofronie, 2005, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, trad. rom. Ierom. Rafail (Noica), Editura Sofia, Bucureşti

Schmemann, Alexander, 1990, *Great Lent. Journey to Pascha,* St. Vladimiri's Seminary Press, New York

Scrima, André, 2005, *Biserica Liturgică,* trad. rom. Anca Manolescu, Editura Humanitas, Bucureşti

Sfîntul Grigorie Teologul, 2009, *Cuvînt la Sfintele Paşti,* Editura IBM al BOR, Bucureşti

Sfîntul Ioan Damaschinul, 1992, *De fide orth.,* III,12, apud Paul Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseţii,* trad. rom. Grigore Mog şi Petru Mog, Editura Meridiane

Sfîntul Ioan de Kronstadt, 1996, *Liturghia: Cerul pe Pământ, Cugetări mistice despre Biserică şi Cultul divin Ortodox*, traducere în limba română de Boris Buzilă, Editura Deisis, Sibiu

Sfîntul Maxim Mărturisitorul, 2000, *Mystagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii,* trad. rom. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBM al BOR, Bucureşti

Stăniloae, Dumitru, 1997, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Craiova

Stăniloae, Dumitru, 2004, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, ediția a II-a, Editura IBM al BOR, Bucureşti

Tsamis, Dimitrios G., 1995, *Patericul Sinaitic*, trad. rom. Pr. prof. dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu

Zizioulas, Jean, 1981, *L'être ecclésial,* Genève

Ethos, pathos şi logos în textul predicii

Rodica ZAFIU

L'auteur se propose de détecter, par l'analyse de discours et par l'investigation rhétorique, appliquées à un corpus restreint de sermons en roumain, la présence des indices de l'éthos, du pathos et du logos. Un certain rapport entre les trois composantes de la persuasion semble caractériser l'éloquence religieuse dans l'homélie orthodoxe contemporaine (éthos réduit ou masqué, pathos diffus et codifié, logos étendu et didactique); les écarts sons toujours possibles, dans les sermons des orateurs les plus créatifs.

1. Premise

Modelul tripartit al componentelor persuasiunii – *ethos*, *pathos* şi *logos* –, preluat din retorica lui Aristotel (I, 2, 1356a), a rămas pînă astăzi un reper şi un instrument foarte util în analiza discursului argumentativ (Amossy, 1999, 2006). Formula aristotelică se poate transpune într-un model comunicativ cu trei dominante posibile (în funcţie de focalizarea preferenţială asupra locutorului, a interlocutorului sau a conţinutului de idei al textului). Cele trei componente nu se plasează, totuşi, în acelaşi plan. Pathosul (apelul la emoţii) şi logosul (recursul la argumente raţionale) îşi dispută în discurs dominaţia, ca mijloace de convingere complementare. Persuasiunea prin discurs – atît prin argumentele raţionale, cît şi prin apelurile emoţionale – este completată de persuasiunea prin *ethos*, prin prestigiul şi calităţile atribuite locutorului: imaginii sale preexistente sau construcţiei sale discursive. Ponderea relativă a mijloacelor retorice caracteristice fiecăreia din cele trei componente este determinată de variabile istorice şi culturale, de tipul de text, dar şi de individualitatea oratorului.

Predica este unul dintre cele mai stabile tipuri de texte prin care tradiţia retoricii s-a păstrat şi s-a continuat în cultura europeană. Formula sa presupune unele constante în raportul dintre componente (un rol special al ethosului; o prezenţă acceptată a pathosului), dar şi considerabile variaţii istorice. Vom încerca să dovedim, în cele ce urmează, prin analiza unui corpus restrîns de predici româneşti ortodoxe[1], că investigarea celor trei componente şi mai ales a raportului dintre ele poate conduce la stabilirea unor caracteristici ale oratoriei religioase contemporane.

[1] Corpusul cuprinde două volume de predici publicate în ultimii 30 de ani şi zece predici selectate din cele disponibile on-line, pe diferite pagini web religioase, în versiuni text sau înregistrare audio. Lista finală cuprinde şi două volume de predici vechi (Varlaam şi Antim Ivireanul), folosite mai mult ca reper retoric, ca termen de comparaţie pentru tendinţele actuale.

2. Limbajul şi discursul religios

Limbajul religios are o individualitate clar marcată între varietăţile diastratice şi diafazice ale unei limbi; cercetările lingvistice şi antropologice i-au recunoscut specificul, determinat de folosirea în anumite situaţii de comunicare diferite de cele curente (în primul rînd, în adresarea către divinitate) şi de activarea unei funcţii a limbajului necuprinse în schemele şi utilizările curente (menţionată totuşi de Jakobson, 1966: 217, în formula „funcţie magică sau incantatorie"). Discursul religios presupune anumite acte de limbaj specifice (de exemplu, binecuvîntarea)[2] şi are practici discursive proprii. E (cel puţin în religiile care se bazează pe un text sacru) un limbaj marcat de o puternică intertextualitate; în creştinism, trimiterile la textul biblic, la sfinţii părinţi al Bisericii sînt permanente, implicînd modalităţi specifice de citare şi parafrazare.

Unitar şi stabil (cel puţin în interiorul aceleiaşi religii şi confesiuni), limbajul religios se diferenţiază în funcţie de tipul de text (legat de o anume practică religioasă). Sînt, desigur, diferenţe mari între limbajul predicii şi cel liturgic, între limbajul rugăciunii şi cel teologic etc. Discursul predicii, care permite mai multe libertăţi de exprimare, apropiindu-se de comunicarea curentă (cf. Crystal / Davy, 1969: 148), este dominat de intenţia persuasivă.

La nivelul cel mai general, limbajul religios este caracterizat de o inevitabilă oscilaţie între *solemn* şi *accesibil*: e un limbaj care, prin natura sa, trebuie să se *diferenţieze* de cel cotidian, păstrînd totuşi posibilitatea de a fi înţeles. Solemnitatea – manifestată, de exemplu, prin recursul la o limbă străină sacralizată sau la o variantă conservatoare, arhaizantă a limbii comune – e mai puternică în textul liturgic şi mult mai slabă în cel al predicii.

3. Ethosul predicii

Ethosul, considerat de Aristotel (Retorica, II, 1: 1377b-1378a) o componentă fundamentală a retoricii[3], a fost ignorat de abordările filosofico-logice moderne, de raţionalismul *teoriei argumentării*. În momentul actual, se constată însă o recuperare a ethosului, cel puţin în abordările pragmalingvistice şi în analiza discursului, în legătură cu studiile mai vechi sau mai noi asupra marcării subiectivităţii în limbaj (Amossy, 1999b: 11).

Se stabileşte în mod curent o distincţie între ethosul *prealabil* sau *preexistent* (ceea ce auditoriul ştie sau crede deja despre locutor) şi cel *discursiv*, construit în discurs (prin stil şi atitudine, prin calitatea argumentării şi raportarea la public). Cele două tipuri de ethos pot fi convergente sau divergente, în măsura în care construcţia discursivă a unei imagini confirmă sau infirmă ceea ce publicul ştia dinainte. Imaginea pe care locutorul şi-o (re)construieşte pe măsură ce îşi desfăşoară discursul are anumite dimensiuni psihologice sau strategice reflectate în

[2] Ravenhill, 1976 descrie invocaţia, exorcizarea etc. în termenii teoriei actelor de limbaj; Bruder, 1998 propune o analiză pragmatică a actului de binecuvîntare.

[3] „Il convient donc de souligner que la rhétorique aristotélicienne envisage la force de la parole comme moteur de l'action sociale au sein d'une vision où (1) la figure du locuteur joue un rôle déterminant, et (2) raison et passion ont partie liée" (Amossy, 2006: 10).

alegerile lingvistice: siguranță sau nesiguranță (indicate în special de modalizatorii epistemici), politețe sau agresivitate, egocentrism sau modestie, ordine sau dezordine, conformism sau nonconformism etc. Desigur, efectele depind de public: o secvență poate fi percepută fie ca semn de sinceritate, fie ca mostră de abilitate, după cum receptorul este mai dispus să creadă în sinceritatea locutorului sau să-l privească cu suspiciune.

În predică, există un ethos preexistent instituțional – preotul le vorbește credincioșilor cu autoritatea rolului său în Biserică – şi limite între care se poate admite subiectivitatea.

Cît de prezentă este referirea la sine în textul predicii? Recursul la persoana I singular este aproape obligatoriu, fiind impus de situația de comunicare orală şi de raportul instituțional, dar măsura în care se recurge la ea variază destul de mult. Subiectivitatea – în sensul lingvistic foarte general impus de Benveniste, 1974 – este inevitabil prezentă prin folosirea persoanei I a pronumelor şi a formelor verbale. Dacă avem însă în vedere o subiectivitate în sens mai larg (perspectiva subiectivă a instanței evaluatoare, psihologice, morale şi ideologice), constatăm că aceasta apare în grade variabile, în funcție de sensul global al enunțurilor, de rolul discursiv al secvențelor. Subiectivitatea maximă[4] este exprimată de eul tematizat şi de cel presupus ca sursă a evaluărilor; un grad mai redus de subiectivitate caracterizează eul ca sursă a cunoaşterii (eul epistemic) şi a actelor de comunicare şi de gestionare a discursului (eul metadiscursiv); în fine, experiența personală poate fi invocată ca simplu exemplu, ca tip de mărturie (manifestînd un grad minim de subiectivitate).

Aşadar, prezența persoanei I singular nu implică obligatoriu un grad înalt de subiectivitate. Nu este valabilă nici condiționarea inversă: subiectivitatea forte, marcată în discurs prin evaluative şi prin modalizatori epistemici sau deontici, poate fi mascată sau disimulată, neasociindu-se cu persoana I singular.

La Antim Ivireanul, referirea la propria persoană este uneori tematizată, mai ales în contexte care o motivează (de exemplu, în discursul inaugural, de autoprezentare):

> „m-au rînduit şi pre mine Dumnezeu şi m-au pus, om mic fiind şi smerit, păstor mic la turmă mică, la dumneavoastră, pre care eu nu vă am, nici vă țiu turmă mică, ci mare şi înaltă" (A 6)[5];
>
> „măcar că eu am fost mai mic şi mai netrébnic decît toți, precum au fost şi David mai mic între frați în casa tătîne-său, dară Dumnezeu n-au căutat la micşorarea şi netrébnicia mea, nu s-au uitat la sărăciia mea şi streinătatea mea, n-au socotit prostia şi neştiința mea, ci au căutat la bogăția şi la

[4] Nicolae, 2009 propune, pentru gradele ridicate de subiectivitate, formula „egocentrism discursiv".

[5] Trimiterile la texte se realizează, în cele ce urmează, prin sigle urmate de pagină (în cazul textelor reproduse din cărți) sau de notația minutului de înregistrare (în cazul discursurilor în format audio); predicile indicate doar prin siglă sînt texte scurte, în format electronic, disponibile în internet (v. *Corpusul* de la sfîrşitul lucrării).

noianul bunătății sale şi au acoperit de cătră oameni *toate spurcăciunile şi fărădelégile mele, carele sînt mai multe decît perii capului miei şi decît năsipul mării* şi m-au înălţat, nevrednic fiind, la această stepenă şi mare vrednicie a arhieriei" (A 6).

Construit ca exemplu de smerenie şi modestie, dovedind implicit abilitate şi politețe, fragmentul citat ilustrează hiperbola umilirii, cu o insistență care poate trezi suspiciuni; ethosul pendulează între minimizarea sinelui şi afirmarea sa orgolioasă (oratorul se consideră cel mai mic, dar se compară cu David).

În textele contemporane din corpusul analizat, prezența referirilor la sine şi a persoanei I variază, dar se plasează în genere în limite mult mai reduse. Cel mai des se întîlnesc formele cu subiectivitate scăzută: eul epistemic (*cred*, S 21, 120) şi cel metadiscursiv şi de gestionare a discursului (*voi încheia*, S 20, *am spus-o*, S 157, *socotesc,* S 241; *repet,* An1 11:35, 21:12; *să vă spun o istorioară*, C 57; *v-am spus această istorioară*, C 58; *în încheiere am să vă spun un lucru*, An1 24: 20 etc.).

Specifică predicii pare a fi folosirea de formule modalizatoare şi metadiscursive complexe, marcate de o precauție ceremonioasă: *mă mai încumet a crede* (S 119); *nu şovăi a o socoti* (S 18); *cer voie să mă opresc* (S 115); *şi aici aş vrea eu să stăruiesc puțin* (An1, 17:41); *aş îndrăzni a spune* (G1 8:10).

Este frecvent şi artificiul unui „eu generic" (Vasilescu 2008: 211), respectiv folosirea persoanei I ca exemplu, mai ales în construcții ipotetice:

„dacă în clipa aceasta eu sînt aici, şi, cine ştie, cu trupul sînt aici, dar eu privesc undeva într-o parte şi gîndul meu cine ştie unde e" (G 1, 31: 32);

„dacă eu nu-mi văd proiectul meu..." (G1 38: 25);

„Să văd. Să mă văd, adică. Să mă pot osîndi eu, acum, înainte de obştească judecare, la fel de fără părtinire ca atunci" (S 225).

Sînt şi cîteva exemple de tematizare a eului: autodefinirea ethosului funcționează ca prefață pragmatică (a) sau ca exemplu, asociat cu o hiperbolă a umilinței (b):

(a) „Aşa cum îmi e obiceiul şi potrivit firii mele, vă voi vorbi şi astăzi foarte deschis şi pe şleau" (S 241);

(b) „Orb, neghiob şi strîmt la minte, cum mă aflu" (S 78).

Mărcile de persoana I singular, asociate prototipic subiectivității, sînt evitate prin mai multe procedee:

(a) Se recurge frecvent la persoana I plural, în ipostaza pur convențională de plural auctorial, cu verbe de declarație (*vom arăta mai întîi,* C 11; *vom vorbi acum*, C 17; *găsim de cuviință a spune*, G1 7: 10), sau la pluralul persuasiv de asociere la procesul de cunoaştere, cu verbe cognitive (*ne mai putem pune întrebarea*, S 45).

(b) Mascarea subiectivității se produce şi prin referirile vorbitorului la sine prin intermediul persoanei a III-a:

„toți ne îndoim [...] şi v-o spune *un arhiereu, un preot bătrîn, de la sfîntul amvon, care şi el în tinerețea lui şi chiar mai tîrziu a stat uneori pe gînduri şi s-a îndoit* asupra unui adevăr de credință" (An1 10).

În predicile părintelui Ilie Cleopa, semnele subiectivității sînt destul de puține, ethosul discursiv avînd trăsături austere şi impersonale. Şi Nicolae Steinhardt (deşi este un orator nonconformist şi paradoxal, inovator în amestecul registrelor şi în contrazicerea opiniilor comune) marchează foarte puțin subiectivitatea explicită, preferînd asocierea destinatarilor prin persoana I plural[6].

În orice predică, ethosul preexistent este înzestrat cu autoritate instituțională. Cel construit în discurs este în mod tipic – chiar la personalitățile bisericeşti cele mai cunoscute – unul discret, implicit, restrîns.

Ethosul interferează cu pathosul, în măsura în care imaginea locutorului acționează emoțional (trezind simpatie, încredere etc.).

4. Pathosul: emoții exprimate şi reprezentate

Pathosul, considerat esențial de retorica Antichității (Aristotel îi consacră cartea a II-a a *Retoricii*), dar privit cu suspiciune din perspectiva logico-filosofică, este redescoperit astăzi, într-un moment de reevaluare a componentei emoționale a procesului cognitiv. Apelul la emoții e considerat de Walton, 1992 un tip de argument legitim în anumite condiții; Plantin (1998, 1991b, 2004) şi Amossy, (2006: 179-199) analizează rolul emoțiilor în comunicare, încercînd o inventariere a mijloacelor lingvistice de construcție emoțională. Emoțiilor li se recunoaşte în genere eficiența (pentru că sînt un mijloc de a provoca nu doar schimbarea opiniei, ci chiar *acțiunea*), dar tocmai de aceea sînt acuzate de manipulare. Judecății negative asupra apelului la emoții (care ar introduce în discurs iraționalul, prin paralogisme) i se contrapune modelul unei argumentări prin emoții: acestea pot primi justificări sau pot deveni dovezi. Dacă prin tradiție emoțiile erau asociate cu arta elocinței (figurile retorice), astăzi legătura nu mai este atît de simplă: figurile (metafora, de exemplu) sînt considerate mijloace cognitive, iar emoțiile pot fi trezite de un anume lexic sau de evocarea unor scenarii care nu au nimic figurat. Emoțiile, legate organic de cunoaştere, sînt inerente în evocarea (reafirmarea, discutarea) *valorilor.*

Construcția discursivă a emoțiilor utilizează o serie de mijloace lingvistice:

a) indici paralingvistici (gesturi, intonație, ton);

b) indici lingvistici – exclamație, interjecție, repetiție (mărci ale afectivității în limbaj);

c) scenarii prototipic emoționale;

d) lexic evaluativ, cu conotații afective;

e) lexic specializat al emoțiilor şi al afectelor: *jale, durere, amar, groază, veselie* etc.

Elementele din seriile de mai sus sînt grupate pe o scală a explicitării şi a lexicalizării, care nu coincide cu o ierarhie a intensității sau a accesului empatic. Marcarea emoției prin intonație poate fi mai puternică şi mai eficientă decît lexicalizarea. Lexicul explicit emoțional suferă un proces de uzură, se

[6] E drept că singura predică autentică din volumul S (Steinhardt, 2002), reprodusă cu toate mărcile ei deictice şi fatice (p. 241-246) cuprinde mai multe ocurențe ale persoanei I, ceea ce ar putea sugera o prelucrare, o impersonalizare a textului scris.

convenționalizează, intrînd în mod prototipic în alcătuirea unor formule de politețe (*îmi pare bine, îmi pare rău, mă bucur* etc.) a căror valoare emoțională este foarte redusă. În schimb, unele elemente cuprinse în scenarii prototipice (*lacrimi, despărțire, regăsire* etc.) au o puternică încărcătură emoțională. Enunțul emoțional (realizînd un act de limbaj expresiv) poate conține sau nu verbe performative.

Emoțiile pot fi exprimate (atribuite locutorului) sau descrise (reprezentate, atribuite unor agenți diferiți); spre deosebire de enunțurile cognitive, în care accesul de la un univers de cunoaştere la altul trebuie clar marcat, enunțurile emoționale sînt mai permeabile şi mai ambigue, pentru că narrarea unei emoții presupune de obicei empatia, participarea.

Rolul emoției în retorica bisericească a fost în genere acceptat, în decursul secolelor[7]. Statutul special al discursului religios a putut însă conduce şi la ideea renunțării la mijloacele emoționale; în manualul său din 1852 (*Ritorică pentru tinerimea studioasă*), D. Gusti arăta că elocvența sacră, deşi „vorbeşte oaminilor pentru a le îmblînzi şi-mbunătăți pasiunile lor", are o autoritate divină, deci nu are nevoie să emoționeze:

> „Şi fiindcă ea vorbeşte în numele lui Dumnezeu, de aceea comandă cu autoritate pasiunilor şi, sau că ajunge de a subjuga, sau nu, limbagiul său tot are aceeaşi măreție şi superioritate ce nu se află în discursurile inspirate din ideile omeneşti" (Gusti, 1984: 332).

Nu am urmărit în corpusul de predici actuale mărcile paralingvistice, mai greu de comparat şi de ilustrat; înregistrările audio permit totuşi sesizarea unor diferențe (de exemplu, o emoționalitate puternic marcată în predica G3). Vom exemplifica aşadar prezența celorlalte mijloace, nu întotdeauna în stare pură: de obicei, mai multe tipuri de indici coexistă în fragmentele citate.

(1) *Indici lingvistici*

Emoțiile sînt destul de des exprimate prin structuri sintactice exclamative (cărora li se asociază, desigur, o intonație specifică); exclamațiile cuprind în mod normal şi evaluări:

> „*Ce negrăită milă* a lui Dumnezeu! A pierdut omul raiul şi a dobîndit împărăția cerurilor! A pierdut prin cădere o grădină divină părăsită de heruvini, şi astăzi a aflat slava Ierusalimului celui de sus şi strălucirea Prea Sfintei Treimi! *Mare este minunea* înălțării la cer a Fiului lui Dumnezeu!" (C 24-24);
>
> „*Cît de nobilă, de mărinimoasă şi de rafinată* este povața menționată în versetele 23-24 din capitolul 5 al Evangheliei Sf. Matei" (S 18);
>
> „*Ce gînd* viclean şi rău!" (B2).

Mărci emoționale sînt şi structurile de adresare din invocație şi rugăciune (a) sau anumite tipuri de repetiții subiective, de emfatizare (b):

[7] V. trecerea în revistă a tradiției omiletice în Gordon, 2001. Rolul emoțiilor în elocvența sacră era recunoscut în Renaştere: „Sacred rhetoric presupposes an audience at least nominally Christian and therefore less in need of being intellectually convinced than of being moved to embrace what it already believes true" (Shuger, 2004: 120).

(a) „*O, Doamne, dă-mi această voinţă şi mie, şi nouă*" (G2 12: 05); „*O, suflete...*" (G2 12: 23);

(b) Aceste prezenţe cereşti aşteaptă şi ele *să fie întrebate, să fie cerute, să fie rugate, să fie chemate* (B2).

Structurile exclamative, invocaţiile şi repetiţiile au o lungă tradiţie, fiind în mare măsură convenţionalizate, cuprinse în inventarele de figuri retorice.

(2) *Scenarii emoţionale*

În predici este frecvent apelul la secvenţe narative, folosite ca vehicul al emoţiei; scenariile evocate provin din textul biblic, din hagiografie, dar şi din experienţa cotidiană. E suficientă în genere prezentarea unor reacţii, a unor gesturi prin care se manifestă în mod tipic emoţia; în descrieri hiperbolice, teatrale (a) sau minimale, de simplu indiciu al interiorităţii (b):

(a) „şi-*a căzut în genunchi* imediat" (Ar1, 4:01)

„*a căzut în genunchi*" (An1)

„*Fiori puternici i-au zguduit sufletul şi trupul, lacrimi fierbinţi i se prelingeau pe obraz şi rotea ochii în toate părţile ca să vadă pe vecinul său*. Nu i-a fost greu să-l descopere..." (C1)

(b) „*Mă gîndeam de multe ori* la acest mormînt al Sfîntului Dimitrie în care s-a îngropat el însuşi" (B1)

Evocarea gîndului insistent şi repetat (exemplul b) implică o evaluare, dar şi o participare emoţională la faptul evocat.

(3) *Lexic evaluativ*

Lexicul evaluativ presupune o perspectivă subiectivă, dar nu e obligatoriu să aibă o componentă emoţională. Uneori, elogiul (a) sau blamul (b) sînt, totuşi, indicii ale unor emoţii pozitive sau negative:

(a) „nu şovăi *a o socoti tot atît de vrednică*"... (S 18)

(b) „cei ce se pretind slujitorii lui Hristos, dar se urăsc ori defaimă unii pe alţii sînt nişte *mincinoşi neruşinaţi*" (S 16).

Enunţul evaluativ este, în asemenea cazuri, expresia admiraţiei, respectiv a indignării.

(4) *Lexic emoţional*

Lexicul emoţional sau afectiv apare în textele din corpus mai ales în enunţuri injonctive (a) şi desemnînd sentimente colective atribuite grupului sau impersonalizate (b). Enunţul emoţional individualizat (c) este destul de rar; persoana I singular (c) tinde către formula convenţională:

(a) „*să ne veselim*" (C 19);

„*să ne bucurăm duhovniceşte*" (C 20);

„Cerul şi pămîntul după cuviinţă *să se veselească*" (C1);

„Deci toţi *să ne bucurăm, să săltăm şi să ne veselim*" (C1);

„*cu frică şi cutremur* să slujim" (C1);

(b) „*ne uimim, ne minunăm, dar să nu ne înfricoşăm*" (G3, 10:47);

„deopotrivă *ne cutremură şi ne încîntă*" (S 19);

„Astăzi este *bucurie duhovnicească* pretutindeni în lumea creştină" (C1);

(c) „Cînd facem lucruri rele, el *plînge, se întristează*, pentru că ştie ce ne aşteaptă. Cînd facem fapte bune, *se bucură* tare mult de vrednicia noastră" (B2);

(d) „*mare bucurie duhovnicească* am avut eu" (An1, 29:03);

„cîntarea pe care *mă bucur* că o spuneţi cu atîta evlavie" (B1).

O bună parte din lexicul emoţional este convenţionalizat, ca în formulele de adresare; acestea sînt semnificative, dar nu constituie neapărat indicii afective: *iubiţi credincioşi* (An1, C 11), *iubiţii mei* (An1), *o, iubiţilor* (G2), *fraţi creştini şi surori dragi* (B1) etc. Alţi termeni – însoţiţi de adjective clasificatoare, restrictive – trimit mai curînd la concepte teologice decît la descrieri emoţionale (*bucurie duhovnicească*, *veşnică veselie, iubirea creştină,* C1).

Rară este folosirea termenilor generici ai emoţiei, într-un tip de enunţ pe care l-am putea numi *meta-emoţional*:

„ne este propusă spre a fi abordată *cu emoţie* însăşi teribila şi tainica (...) problemă a nemuririi omului" (S 21).

Aşa cum se poate vedea din exemplele de mai sus, în predicile actuale par să domine emoţiile pozitive[8].

5. Logosul dominant

În predicile din corpusul investigat, prezenţa elementelor de logos (raţionamente, dovezi, explicaţii, analogii, disocieri, definiţii etc.) este în mod clar puternică şi constantă. Logosul este reprezentat de foarte numeroasele explicaţii filologice din predicile actuale, de informaţiile istorice şi de multe argumente de autoritate (relevante şi justificate în interiorul tipului de discurs religios).

Mărci lingvistice ale argumentelor raţionale sînt conectorii: concluzivi, adversativi, concesivi, de explicaţie şi reformulare (*în realitate,* An1; *adică,* An1; *practic,* An1) –, de exemplificare (*ca probă*, An1), adaos (*mai mult decît atît*, An1) etc.

Sferei logosului îi aparţin enunţurile cognitive, referirile la procesul de cunoaştere (a), explicaţiile (b), exemplele (c), raţionamentele (d):

(a) „acestea *înţelegîndu-le şi avîndu-le în vederea minţii*" (C 11);

„mai întîi *trebuie să ştim*" (C 11);

(b) „*Iată deci* cum a ajuns harul Duhului Sfînt pînă la noi" (C 32);

„*Dar să vedem cum se tîlcuieşte* această minune ce s-a făcut acolo, şi de ce Hristos a ales tocmai muntele Taborului din Galileea ca să se schimbe la faţă şi nu alt munte?" (C 44);

(c) „Cazul Nicodim *dovedeşte* că toţi sînt chemaţi şi toţi primiţi, fiecare după măsura şi felul darului, pregătirii, minţii" (S 48);

[8] În vechile predici, emoţiile negative erau mult mai prezente: „pre sine să vor vedea iarăşi într-atîta *amar* şi *dureare* şi în *usturime netrecută* şi vor *plînge cu amar*. Atunce-ş vor blăstăma păcătoşii dzua în ceaia ce-au născut şi viiaţa ce-au vieţuit. Atunci de *groaza* lor *va plînge şi ceriul şi pămîntul,* şi să vor duce ca neşte vinovaţi spre perire *goli şi amărîţi, ucişi şi usturaţi de îngeri cumpliţi şi nemilostivi* în munca de veaci" (V 38).

(d) „*Deci* Domnul este unul, Cuvîntul este altul şi duhul gurii este altul. *Astfel* a descoperit Prea Sfîntul Duh că cele trei ipostasuri ale Sfintei Treimi sînt de o ființă" (C 35);

„Fraților, *dacă* am alege partea Mariei în viața noastră, *dacă* am sta la picioarele Domnului ca Fecioara în sfînta sfintelor, *dacă* am petrece în rugăciune şi în gîndire de Dumnezeu ca dînsa, nu ne-ar hrăni pe noi oamenii ci îngerii din cer, *dar* noi ne punem nădejdea mai mult în mîinile şi în priceperea noastră" (C 94).

Părțile cele mai lungi ale predicilor actuale sînt consacrate explicațiilor şi raționamentelor, dovedind preferința pentru un model didactic informativ.

6. Raportul dintre ethos, pathos şi logos

Complementaritatea şi interferența componentelor retorice pot fi observate cel mai bine în analiza unui text particular. O predică a părintelui Nicolae Steinhardt (*Timpul smochinelor*) utilizează surprinzător pathosul, fie atribuindu-i reacții emoționale lui Isus Hristos (a), fie anticipînd reacția emoțională a publicului obişnuit:

(a) „Oricum ar fi, Îl aflăm pe Hristos în *momente de mare tensiune şi efervescență*, a doua zi după intrarea triumfală în Ierusalim, după sau în ajunul curățirii templului de „tîlhari", în preajma tragicului deznodămînt al misiunii Sale pămînteşti. *Starea aceasta de spirit – încleştată şi nezăbavnică* – pare să o fi avut în vedere proorocil Isaia" (S 30);

Tînărul bogat se îndepărtează *trist,* dar înțelept este a presupune că, văzîndu-l cum pleacă, Domnul *se va fi îndurerat şi el* (S 35);

(b) Ce se poate înfățişa *mai nedrept, mai nemilos, mai strigător la cer*? *A oropsi şi usca* un *biet* copac întru totul nevinovat! Nevinovat, desigur, dat fiind că textul însuşi recunoaşte că „nu era timpul smochinelor". Dacă nu era timpul menit rodirii, de ce să fi fost osîndit smochinul? raționează cugetul simplu şi curat al omului de bun simț, fie el necredinciios ori şi credincios. (...) Speța apare atît de sobră şi de limpede: *e o nedreptate, o icnire a mîniei*, nu avem cum o tăgădui, o camufla (S 30-31).

Există în text şi un pathos asumat de locutor: al indignării față de rațiunea şi justiția limitată („legalismul contabilicesc") şi al exaltării valorilor spirituale maxime, aproape inaccesibile:

„Pentru nimic în lume să nu primejduim avutul cel mai de preț – sufletul – oferind Domnului *jalnicul, iritantul, netrebnicul spectacol* al unor ființe refugiate în *prostia rea, fudulă, stupidă a legalismului contabilicesc*" (S 35).

Logosul este folosit în această predică mai ales pentru a fi depăşit, pus în criză, printr-un raționament considerat corect, dar insuficient (v. supra, exemplul b).

Analogiile ştiințifice întăresc componenta rațională a discursului, dar de pe o poziție de subordonare argumentativă; rolul lor este tocmai acela de a nega paradigmele comune ale unei gîndiri ştiințifice banalizate şi de a face acceptabile paradoxurile credinței:

„Se întîmplă însă cu pilda smochinului ceea ce are loc şi în alte domenii, în numeroase alte cazuri: faptele sînt judecate pe baza unor premise şi principii juste, însă nedeosebitoare de situaţii diferite prin însăşi natura lor – şi de aceea false" (S 31);

„Tot astfel, şi în matematica infinitului. Acolo lucrurile stau cu totul altfel decît în aritmetica numerelor finite, şi totu-i numai uimire şi paradox: partea este egală cu întregul, iar adăugirile ori substracţiile nu modifică totalul" (S 31).

Modul de combinare a pathosului cu logosul creează în această predică un ethos specific: imaginea unui locutor nonconformist, inovator, deschis către modernitate, dar mai ales refuzînd logica bunului simţ, opinia comună, clişeele comode, pentru a prefera paradoxul, provocarea. E o imagine a inteligenţei vii, care se supune pasiunii, recunoscînd cu entuziasm limitele cunoaşterii.

7. Concluzii

Mijloacele de realizare a componentelor persuasiunii sînt complexe şi cuantificarea lor comparativă aproape imposibilă; a rezultat totuşi, din analiza textelor din corpus, că predicile contemporane utilizează îmbinări (specifice discursului religios) între logos şi pathos; pathosul este totuşi, în multe cazuri, limitat, convenţionalizat. Explicaţiile pot fi mai multe: asumarea unui program de austeritate discursivă (poate şi din dorinţa de delimitare faţă de limbajul altor confesiuni şi culte), intenţia de a umple golurile de informaţie provocate de absenţa sau precaritatea educaţiei religioase a publicului, poate şi presiunea unui anume prestigiu al discursului ştiinţific, al modernităţii raţionaliste. Nici ethosul discursiv nu este o prezenţă foarte marcată; ethosul prealabil, prestigiul unor personalităţi bisericeşti contribuie mai mult la convingerea şi chiar la emoţionarea publicului. Desigur, cele observate aici, pe baza unui eşantion limitat de texte, ar trebui verificate într-o analiză mai amplă şi mai riguroasă, care să ţină cont în mai mare măsură de situaţia de comunicare şi de personalitatea autorilor de predici.

Bibliografie

Amossy, Ruth (ed.), 1999a, *Images de soi dans le discours*, Delachaux et Niestlé, Lausanne/Paris

Amossy, Ruth, 1999b, „La notion d'ethos de la rhétorique à l'analyse de discours", în Amossy 1999a, p. 9-30

Amossy, Ruth, 2006, *L'argumentation dans le discours,* Armand Colin, Paris

Aristotel, 2004, *Retorica,* trad. M.-C. Andrieş, IRI, Bucureşti

Benveniste, Emile, 1974, *Problèmes de linguistique générale*, II, Gallimard, Paris

Bruder, K.A., 1998, „A pragmatics for human relationship with the divine: An examination of the monastic blessing sequence", în *Journal of Pragmatics*, 29, 4, p. 463-491

Chivu, Gheorghe, 1995, „O variantă ignorată a românei literare moderne – limbajul bisericesc", în *Limba română,* XLIV, nr. 9-12, p. 445-453

Crystal, David / Derek Davy, 1969, *Investigating English Style*, Longman, London

Eggs, Ekkehard, 1999, „Ethos aristotélicien, conviction et pragmatique moderne", în Amossy 1999, p. 31-59
Gordon, Vasile, 2001, *Introducere în omiletică*, Editura Universității din Bucureşti, Bucureşti
Gusti, Dimitrie, 1984 [1852], *Ritorică pentru tinerimea studioasă,* ed. de M. Frînculescu, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti
Jakobson, Roman, 1963, *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, Paris
Keane, Webb, 1997, „Religious Language", în *Annual Review of Anthropology,* 26, p. 47-71
Nicolae, Alexandru, 2009, „Egocentrism discursiv", în G.G. Neamţu, Ştefan Gencărău, Adrian Chircu (ed.), *Limba română – abordări tradiţionale şi moderne*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, p. 429-435
Plantin, Christian, 1998, „Les raisons des émotions", în M. Bondi (ed.) *Forms of argumentative discourse / Per un'analisi linguistica dell'argomentare,* CLUEB, Bologna, p. 3-50
Plantin, Christian, 2004, „On the inseparability of emotion and reason in argumentation", în Weigand 2004, p. 265-276
Ravenhill, Philip L., 1976: „Religious Utterances and the Theory of Speech Acts", în William J. Samarin (ed.), Language in Religious Practice, Newbury House, Massachusetts, p. 26-39
Rinn, Michael (éd.), 2008, *Emotions et discours,* Presses Universitaires de Rennes, Rennes
Shuger, Debora K., 2004, „The philosophical foundations of sacred rhetoric", în John Corrigan (ed.), *Religion and Emotion*, Oxford University Press, Oxford, p. 115-132
Vasilescu, Andra, 2008, „Pronumele", în Valeria Guţu Romalo (coord.), *Gramatica limbii române, I, Cuvântul,* Editura Academiei Române, Bucureşti, p. 181-288
Walton, Douglas N., 1992, *The place of emotion in argument,* The Pennsylvania State University Press, University Park
Weigand, Edda (ed.) 2004, *Emotions in Dialogic Interactions,* John Benjamins, Amsterdam

Corpus

A Antim Ivireanul, 1972, *Opere*, ediţie critică şi studiu introductiv de Gabriel Ştrempel, Bucureşti, Editura Minerva
An1 Părintele Bartolomeu Anania, *Predică la Duminica Tomii*
http://www.resurse-ortodoxe.ro/predici/ips-bartolomeu/
An2 Părintele Bartolomeu Anania, *Predică la Duminica Mironosiţelor*
http://www.ortodoxmedia.com/inregistrare/674/IPS-Bartolomeu-Duminica-Mironositelor
Ar1 Părintele Arsenie Papacioc, *Predică* (1), http://www.ortodoxism.ro/Predici.shtml
B1 Sofian Boghiu, *Predică la sfîntul Dimitrie Basarabov*
http://www.resurse-ortodoxe.ro/carti-ortodoxe/predici-la-sarbatorile-de-peste-an-parintele-sofian-boghiu/predica-la-sfantul-dimitrie-basarabov
B2 Sofian Boghiu, Predica la Sfintii Arhangheli Mihail si Gavriil
http://www.resurse-ortodoxe.ro/carti-ortodoxe/predici-la-sarbatorile-de-peste-an-parintele-sofian-boghiu/predica-la-sfintii-arhangheli-mihail-si-gavriil
B3 Sofian Boghiu, Predica la Sfantul Ioan Gura de Aur
http://www.resurse-ortodoxe.ro/carti-ortodoxe/predici-la-sarbatorile-de-peste-an-parintele-sofian-boghiu/predica-la-sfantul-ioan-gura-de-aur

C Arhimandrit Cleopa Ilie, 1986, *Predici la praznice împărăteşti şi la sfinţi de peste an*, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor
C1 Părintele Cleopa, *Predică la Învierea Domnului,* http://paginiortodoxe2.tripod.com/predici_cleopa_duminici/dumin_sf_invieri.html
G1 Părintele Galeriu, *Bogatul nemilostiv şi săracul Lazăr*
http://www.resurse-ortodoxe.ro/predici/pr-galeriu/?dir=Pr Galeriu/Pr Galeriu cd 2&title=Pr Galeriu cd 2
G2 Părintele Galeriu, *Urmarea lui Hristos*
http://www.ortodoxmedia.com/recording_cat.php?rc_id=1&start=60
G3 Părintele Galeriu, *Duminica înfricoşatei judecăţi*
http://www.ortodoxism.ro/Predici.shtml
S N. Steinhardt, 2002, *Dăruind vei dobândi,* ed. a IV-a, ed. de Ioan Pintea, Cluj, Dacia
V Varlaam, 1991, *Carte românească de învăţătură* (1643), în *Opere,* Chişinău, Editura Hyperion

Traducerea textului sacru

De la litera la spiritul textului sacru. Mărturia unui Evangheliar manuscris

Gheorghe CHIVU

The study of moral and religious written teachings destined to a larger audience is of special importance. The author outlines their role giving a special attention to the Homilies and to the role they played in the evolution of the literary language and, also, to impact of the religious discourse on the moral and linguistic edification of the auditory.

1. Istoriile literaturii române vechi, dar şi studiile consacrate exclusiv textelor bisericeşti sau evoluției limbii noastre de cultură, insistă adesea asupra unei caracteristici definitorii a scrisului religios în ansamblu: respectarea literei originalului, pentru a nu falsifica, prin abatere de la aceasta, spiritul textului sacru. Instituită drept canon stilistic, această cerință a fost ilustrată cu precădere în epoca de început a scrisului în limba română, atunci cînd traducerea literală a constituit, foarte probabil, şi prima modalitate de a distinge exprimarea uzuală, specifică limbii vorbite, de aceea care va caracteriza în foarte scurt timp utilizarea elevată a românei, destinată unui scop cultural. Exercițiul presupus de traducerea fidelă a surselor a fost întărit, în efectele sale formale, de fidelitatea reproducerii prin copiere manuscrisă sau prin imprimare a versiunilor obținute, singurele modificări nu doar acceptate, ci chiar necesare fiind cele de acomodare a limbii textului copiat la norma lingvistică locală[1].

Devenită rapid o dovadă a existenței unei tradiții impuse de puținele centre culturale existente (la mijlocul secolului al XVI-lea, copiştii şi tipografii textelor în limba română respectau deja cu strictețe aceste norme, la fel cum utilizau, în tot spațiul românesc, în acelaşi mod şi cu aceleaşi inovații general acceptate, scrisul chirilic), subordonarea față de litera sursei va fi subminată, la mijlocul veacului următor, de dorința de a exprima cît mai fidel conținutul, adică spiritul textului sacru. A fost o consecință firească a confruntării traducerilor literale, respectiv a copiilor a căror formă lingvistică nu era totdeauna uşor de înțeles, cu originale de proveniențe diverse, confruntare făcută de către unii revizori şi în cursul veacului precedent. În plus modificarea formei textelor-sursă evidenția, după o epocă de acumulare prin

[1] Procedeul, obligatoriu în cazul reproducerii unei surse manuscrise, cunoştea abateri semnificative atunci cînd sursa era o tipăritură, dovadă timpurie a prestigiului avut de cartea imprimată. Vezi pentru aceasta, între alții, Chivu, 1977: 281-287 şi Chivu, 1988: 273-277.

reproducere fidelă, şi nevoia de elevare a exprimării literare, de exersare a virtuţilor proprii unei limbi ce se pregătea să devină instrument oficial şi oficializat al culturii, inclusiv în Biserică.

Într-o cercetare precedentă[2], am încercat să ilustrez constatarea anterioară prin analiza unei versiuni a Psaltirii, alcătuită în Moldova la mijlocul veacului al XVII-lea[3], versiune conservată în două manuscrise ajunse în fondurile Bibliotecii Academiei din Bucureşti de la Icuseşti – Roman (ms. rom. 170), respectiv de la Bisericani, cunoscutul aşezământ monahal moldovenesc din ţinutul Neamţului (ms. rom. 540). Opinam atunci că „traducerile" multiple existente în cele două manuscrise nu erau rezultatul unei compilaţii solicitate de Dosoftei pentru stabilirea formei *Psaltirii de-nţăles* (cf. Candrea, 1916: I, LXV), nici consecinţa dorinţei de a elabora un text util pentru şcolile de traducători din slavonă (cf. Combiescu, 1968: 259-268), ci se constituiau în argumente pentru „încercarea copiştilor moldoveni de a modifica litera psalmilor spre a limpezi mai mult spiritul acestora" (Chivu, 2009: 42).

Aduc acum în sprijinul ideii astfel formulate mărturia unui Evangheliar manuscris, alcătuit tot în Moldova, cîndva la mijlocul secolului al XVII-lea, deci în acelaşi interval de timp cu manuscrisele amintite ale Psaltirii, şi păstrat în acelaşi fond de carte veche al Bibliotecii Academiei Române, unde a ajuns, la 25 noiembrie 1883, în urma unei donaţii făcute de epitropia bisericii Sfîntul Spiridon din Iaşi.

2. Tetraevanghelul păstrat la Biblioteca Academiei Române sub cota ms. rom. 296 conţine o traducere a cunoscutei cărţi neotestamentare diferită atît de textele puse sub tipar, în secolul al XVI-lea, de Filip Mahler, la Sibiu (pentru a fi difuzat în Moldova), şi de Coresi, la Braşov, sau, în 1648, de Simion Ştefan, la Bălgrad, cît şi de cel ce va fi imprimat în 1688, la Bucureşti, în cadrul primei versiuni româneşti integrale a Bibliei. Fiecare dintre cele patru evanghelii din ms. rom. BAR 296 este urmată de prefaţa lui Theofilact, arhiepiscopul Bulgariei (Ştrempel, 1978: 83), faptul indicînd sursa bulgărească a traducerii. Mai multe însemnări, privitoare la evenimente istorice sau întîmplări memorabile petrecute între anii 1650 şi 1770[4], demonstrează că manuscrisul, datînd de la mijlocul veacului al XVII-lea, a fost citit frecvent mai mult de un secol. Iar o consemnare făcută pe o fişă, anexată Psaltirii găsite la Icuseşti (ms. rom. BAR 170) în momentul intrării miscelaneului în fondurile Bibliotecii Academiei, sugerează

[2] Aceasta cercetare, concretizată într-o comunicare susţinută la ediţia precedenta a Conferinţei, a fost tipărită sub titlul ***Psaltirea*** *– de la litera la spiritul textului sacru. Consideraţii asupra unui manuscris moldovenesc de la mijlocul secolului al XVII-lea,* în volumul *Text şi discurs religios,* nr. 1 / 2009, Lucrările Conferinţei Naţionale „Text şi discurs religios", Ediţia I (Iaşi, 5-6 decembrie 2008), Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2009, p. 37 – 43.

[3] Existenţa acestei versiuni a fost argumentată de Combiescu, 1968: 266 şi de Ursu, 1987: 427-442.

[4] Vezi pentru transcrierea acestora Ştrempel, 1978: 83. Menţionarea în cadrul unei însemnări a anului 6964 <1456>, respectiv a numelui lui Ştefan cel Mare şi al fiului său Bogdan se explică, desigur, prin interesul arătat pentru istorie de un lector al manuscrisului. Nu pare lipsit de relevanţă pentru explicarea acestei notaţii faptul că manuscrisul a fost alcătuit la mănăstirea din Războieni (Neamţ), unde marele domnitor a ridicat biserica cu hramul „Sfinţii Arhangheli Mihail şi Gavriil", consemnînd în pisanie şi numele fiilor săi Alexandru şi Bogdan.

existența unei relații între acest manuscris și ms. rom. BAR 296, în care se păstrează Tetraevanghelul : „În Evangheliarul de la Războieni sînt părți scrise de aceeaşi mînă carea a scris această Psaltire".

Cu toate că cele două manuscrise moldoveneşti sînt copiate, contrar afirmației anterior reproduse, de două persoane diferite, care aveau maniere de scriere distincte, Tetraevanghelul şi Psaltirea, ambele alcătuite la mijlocul secolului al XVII-lea în zona Neamțului, prezintă o remarcabilă trăsătură comună: consemnarea unor variante multiple pentru acelaşi cuvînt sau acelaşi fragment de text.

Aceste variante de redactare, destul de numeroase în ansamblul ms. rom. BAR 296, pot fi identificate în cadrul tuturor evangheliilor. Ele sînt marcate de obicei cu cifre chirilice, scrise uneori, pentru mai uşoară identificare, cu cerneală roşie[5], şi au apărut, foarte probabil, prin prelucrarea sursei româneşti care a stat la baza textului ajuns pînă la noi, iar nu prin compilarea unor versiuni precedente ale aceleiaşi traduceri. (Sugerează această concluzie marile diferențe de text existente între ms. rom. BAR 296 şi principalele versiuni ale Tetraevanghelului cunoscute din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea[6], în ciuda faptului că, uneori, varianta propusă în manuscris se regăseşte în unul dintre textele cu care am făcut confruntarea[7].)

Dintre exemplele ilustrative pentru aceste variante de text, cele mai multe pun în evidență înlocuirea unor verbe cu sinonimul lor uzual, cel care a adăugat variantele dorind, probabil, în primul rînd să asigure variația formală a textului.

Astfel, în zecealele 10 şi 27, în cele două variante consemnate în manuscris, alternează *a purcede* cu *a duce*: *Şi dup-îns* ***purceasără*** *năroade multe 2.* ***se duseră*** *năroade multe din Galileiu şi din Dzeace-cetăți* [=Decapolia] *şi din Ierusalim şi din jidovime şi de pre ceaea parte de Iordan.* (f. 5^{r}), *Şi întră el în corabie, şi dup-îns* ***se duseră*** *ucenicii lui 2. şi dup-îns* ***purceaseră*** *ucenicii lui.* (f. 11^{r}). (În tipăriturile din secolul al XVI-lea există, în locul corespunzător cuvintelor culese cu aldine, *a merge*, verb utilizat, în alternanță cu *a urma,* şi în versiunea modernă a Bibliei.) În cadrul zecealei 30, dincolo de substituția amintită, este înlocuit verbul *a grăi*, utilizat, la forma reflexivă, cu un sens mai puțin obişnuit („a se chema"), cu *a numi*: *Şi trecînd Isus de-acolea, vădzu pre un om şedzind la vămăşie, ce* ***se grăiaşte*** *Matei 2. ce* ***se chiamă*** *Matei, şi grăi lui: Vino după mene! Şi se sculă de* ***purceasă*** *dup-îns 2. de* ***se duse*** *dup-*

[5] Cifrele, fiind scrise deasupra punctului care desparte două fragmente de text, par adaosuri, făcute la recitirea textului pentru a marca mai clar variantele de traducere sau de redactare. Spre aceeaşi interpretare trimite şi constatarea că uneori cifra scrisă cu roşu precedă fragmentul adăugat pe marginea filei, cu semn de intercalare în text.

[6] Am avut în vedere, după cum menționam anterior, *Evangheliarul de la Sibiu*, *Tetraevanghelul* lui Coresi, *Noul Testament de la Bălgrad,* şi *Biblia de la Bucureşti.* Pentru a putea compara toate aceste surse cu ms. rom. BAR 296, am selectat din manuscris numai pasaje aparținînd Evangheliei după Matei, singura păstrată în tipăritura sibiană din 1552-1553.

[7] Confruntarea cu tipăriturile precedente Tetraevanghelului de la Războieni, respectiv cu Biblia de la Bucureşti a fost făcută exclusiv pentru pasajele în care ms. rom. BAR 296 consemnează variante multiple, ignorînd diferențele existente în restul fragmentelor analizate. Am incercat în felul acesta nu să stabilim o relație de filiație în sens strict filologic, ci să identificăm eventualele surse ale variantelor cuprinse în manuscris, respectiv ecoul pe care acestea l-ar fi putut avea perioada imediat următoare.

îns şi fu şedzînd el în casă. (f. 12[r]) (Evangheliarul de la Sibiu consemnează în acest context *cu numele*, ca şi Biblia modernă, iar la Coresi există *lă chema.*) În zaceala 12, în loc de *a birui* este propus *a izbîndi*: *Că vă grăiesc voao, că de **nu va birui** dereptatea voastră mai vîrtos decît a cărtularilor şi a fariseilor 2. că de **nu va izbîndi** dereptatea voastră mai vîrtos decît a cărtularilor şi a fariseilor, nu veţi întra în părăţiia cerului*. (f. 6[r]). (Ultima variantă, coincidentă cu aceea aflată în tipăritura coresiană, diferă de textul sibian, unde apare *nu va fi*, de tipăritura de la Bălgrad, respectiv de Biblia modernă, unde este utilizat *nu va (mai) întreace.*) În zaceala 14, verbelor *a întoarce* şi *a lăsa* li se propune un acelaşi substitut polisemantic, *a da: Iară eu vă grăiesc voao: Nu vă protivireţi răotăţilor, ce, de te va lovi cineva prespre falca cea direaptă, **întoarce**-i lui şi ceaealaltă 2. **dă**-i lui şi ceaealaltă, şi celuia ce va vrea să se pîrască cu tine să ia veşmîntul tău, **lasă**-i lui şi cămeaşa 2. **dă**-i lui şi cămeaşa.* (f. 7[r]) (Alternanţa dintre cele trei verbe este curentă nu numai în vechile tipărituri luate în considerare, ci şi în versiunea modernă a Bibliei.) Iar în zaceala 27, *puţin-credincioşi,* substantiv creat prin calc, a fost înlocuit cu o structură de tip atributiv, transformată ea însăşi în substantiv din cauza absenţei regentului pronominal (*cei*): *Ce seţi înfricaţi, **puţin-credincioşi** ? 2. Ce seţi înfricaţi, **cu puţină credinţă** ?* (f. 11[r]) (Tipăriturile din secolul al XVI-lea consemnau în acest context calcul *puţină-credinţă,* ambiguu în utilizarea fără prepoziţie, în vreme ce Biblia modernă „revine" la *puţin-credincioşi.*)

Variantele în care este propusă înlocuirea unor verbe sau a unor substantive cu unele dintre sinonimele lor parţiale asigură, în alte pasaje evanghelice, clarificarea înţelesului.

Se întîmplă astfel în zaceala 16, unde verbul *a bucina* (prezent şi în Tetraevanghelul coresian) era utilizat cu sens figurativ: *Deci cînd faci milostenie, **nu bucina** înainte-ţi 2. **nu striga** înainte-ţi, cum fac cei făţarnici în săboară şi pre ulişe.* (f. 7[v]) (Versiunea modernă a Bibliei, utilizînd în context verbul *a trîmbiţa*, la fel cum procedase alcătuitorul celei mai vechi versiuni cunoscute a textului, cea sibiană, a rămas în acelaşi registru stilistic.) Într-un fragment din zaceala 7: *Atunce **rădicat fu** Isus cu duhul în pustie 2. atunce **dus fu** Isus cu duhul în pustie să se iscusească de diavolul.* (f. 4[r]), substituirea lui *a rădica* cu *a duce* concordă cu soluţia adoptată în toate tipăriturile anterioare manuscrisului, dar şi cu aceea pentru care au optat alcătuitorii versiunii moderne a cărţii biblice. O situaţie similară poate fi constatată în prima parte a unui pasaj din zaceala 11: *Dzise D<omnul> ucenicilor săi: Voi seţi lumina lumii, că nu se putu cetatea ascunde stînd în vîrvul **măgurii** 2. **dealului**, nici va aprinde lumina şi să o puie pr-insă supt **vas** 2. supt **acoperimînt**, ce în sveaştnic, şi va lumina tuturor celora ce sînt în casă*. (f. 5[v]) (Varianta *deal* în loc de *măgură* a fost constant utilizată în textele tipărite pînă la mijlocul secolului al XVII-lea, dar în cazul celui de-al doilea cuvînt evidenţiat, cele mai vechi versiuni ale Tetraevanghelului oscilau între *vas,* prezent în tipăritura sibiană, *dos,* la Coresi, şi *speae,* în Noul Testament de la Bălgrad.) În zaceala 8, clarificarea semnificaţiei contextului se face prin înlocuirea unui verb cu o sintagmă: *Şi deaca audzi Isus că Ioann **fu dat** 2. **băgat în temniţă** se duse în Galileiu şi lăsă Nazarethul.* (f. 4[v]) (Textele precedente oscilau între *a prinde* – Evangheliarul de la

Sibiu şi Noul Testament de la Bălgrad – şi *a da* – Tetraevanghelul lui Coresi, iar alcătuitorii ultimei versiuni a Bibliei moderne au optat pentru *a întemnița*.)

În mai multe situații, prin variantele multiple este propusă punerea în relație a unor sinonime mai puțin cunoscute, soluțiile adoptate atît în versiunile vechi ale Tetraevangelului, cît şi în cea modernă sugerînd existența unei intenții de modificare stilistică a redactării.

Iată forma pe care o are, în manuscrisul cercetat, un fragment din zaceala 9: *Şi ieşi* ***audzul*** *lui* ***întru*** *toată Siriia 2. şi ieşi* ***veastea*** *lui* ***prespre*** *toată Siriia şi aduseră lui toți bolnavii în* ***multe chipuri*** *cu neputințe 2. în* ***tot chipul*** *cu neputințe şi ținuți de chinuri şi de îndrăciri şi* ***lunateci*** *2. şi* ***răzbiți în luni noao*** *2. şi* ***slabi de vene*** *2. şi* ***slăbănogi*** *şi tămădui pre înşi.* (f. 5^{r}) (Primele versiuni tipărite ale Tetraevanghelului oferă soluții concordante cînd cu una, cînd cu cealaltă variantă, Noul Testament de la Bălgrad dă pasajului o formă cu totul diferită, iar Biblia modernă optează pentru variante similare celor propuse în manuscris.) Modificări asemănătoare, vizînd înlocuirea unor cuvinte ce aveau utilizare specifică unor anumite domenii de activitate (*iota* şi *cirta* erau „termeni lingvistici", iar *a sparge* era folosit cu sensul „a modifica, a anula" în vocabularul juridic-administrativ), sînt operate în zaceala 11: *Că adevăr vă grăiesc voao: Pînă cînd va treace cerul şi pămîntul, cîtu e o* ***iotă*** *sau* ***cirtă*** *nu va treace din leage 2. cîtu e* ***silă*** *sau* ***o soroacă*** *nu va treace din leage pînă cînd nu vor fi toate. Deci cela ce* ***va sparge*** *o-nvățătură de-aceaste mai mici 2. deci cela ce* ***va strica*** *o-nvățătură de-aceaste mai mici şi va învăța aşa oamenii, mic se va chema în părăția cerului.* (f. 6^{r}) Iar în zaceala 18, alături de variante pentru înlocuirea unor cuvinte uzuale, apare o propunere de substituire a unei structuri figurative cu o alta, preluată din acelaşi inventar aproape stereotip de tropi: *Căutați spre pasările cerului, că nu seamănă, nici seaceră, nici adună în jitniță, şi părintele vostru cela ce e în cer le hrăneşte pre înse. De au nu seți mai buni voi, mai vîrtos voi decît* ***înse*** *2. decît* ***acealea*** *? Că cine se va putea griji dintru voi să adaugă* ***vîrstei*** *sale un cot 2. să adaugă* ***creaşterii*** *sale un cot ? Şi de veşmentele ce vă grijiți ? Socotiți* ***florile cîmpilor*** *cum* ***cresc*** *2. socotiți* ***crinul grindurelor*** *cum* ***creşte****, nu trudeşte, nici toarce.*" (f. 8^{v}) (În mod surprinzător, *crinul grindurilor* se apropie de *crinul satelor* din tipăritura coresiană şi de *crinul cîmpurilor* din ultima versiune a Bibliei.)

În mai puține exemple, substituțiile presupuse de variantele nou introduse în manuscrisul de la Războieni schimbă în mod singular sensul contextului.

Se întîmplă astfel într-un fragment din zaceala 8: *Şi vădzu şi alți doi frați, pre Iacov a lui Zevedeiu şi Ioann, frate-său, în corabie cu Zevedeiu, cu tată-său,* ***cîrpindu****-şi mreaja sa 2.* ***scuturîndu****-şi mreaja sa, şi strigă pre înşi.* (f. 4^{v}) (Forma *cîrpind,* prezentă şi în Evangheliarul de la Sibiu, respectiv în Noul Testament de la Bălgrad, este înlocuită cu *legînd*, în Tetraevanghelul coresian şi cu *aruncau* în versiunea modernă a textului.) Şi, mai ales, semnalăm o astfel de substituție în cadrul rugăciunii domneşti (Matei, zaceala 16), unde modificările propuse sînt suprinzătoare, întrucît textul avea deja o formă consacrată prin uz: *Părintele nostru cela ce eşti spre ceruri,* ***că să se svințească*** *numele tău 2.* ***svințitu-i*** *numele tău, ca* ***să vie împărățiia*** *ta 2. ca* ***să vii în părățiia*** *ta şi ca să fie voia ta, cumu e în cer aşea şi pre pămînt. Pînea noastră cea*

săţioasă dă-ne-o noao astădzi şi ne iartă noao păcatele noastre, ca şi noi să lăsăm datoriile datornicilor noştri, şi nu ne duce pre noi ***întru năpaste*** *2. şi nu ne duce pre noi* ***la-ntrebare****, ce ne izbăveaşte pre noi de vitleanul, că a ta iaste împărăţiia şi puterea şi mărirea întru veacii nesfîrşiţi. Adevăr !* (f. 8[r])

Modificările operate în acest ultim fragment evanghelic nu provin, desigur, din colaţionarea textului cu evangheliarele slavone care circulau în epocă în Moldova, nici din confruntarea cu alte versiuni ale Tatălui nostru aflate în uz în aceeaşi provincie (între care cea scrisă de Luca Stroici pentru culegerea lui Stanislav Sarnicki, din 1594, şi aceea consemnată de Vito Piluzio în ediţia Catehismului creştinesc din 1677[8]), ci par prelucrări formale, de redactare, a unei versiuni aflate în concordanţă cu textul canonic[9]. (Fragmentul conţine *datoriile,* corespunzător lat. *debita*, respectiv *datornicilor*, corespunzător lat. *debitoribus*, iar nu *greşealele*, respectiv *greşiţilor*. Iar în sintagma *să vii în părăţiia ta*, fragmentarea textului pare a fi rezultatul unei interpretări aproape necanonice[10].)

3. Cele mai multe dintre modificările presupuse de variantele multiple consemnate în Tetraevanghelul de la Războieni (ms. rom. BAR 296) au avut ca obiect, după cum s-a putut constata şi în cazul celor două manuscrise contemporane al Psaltirii (ms. rom. BAR 170 şi ms. rom. BAR 540), înlocuirea unor cuvinte cu sinonime, uneori mai bine cunoscute sau mai potrivite, în concepţia copistului, cu sensul un anumit pasaj din textul biblic. (Vezi pentru ultimele două manuscrise Chivu, 2009: 41.) Cîteva modificări stilistice, constînd în înlocuirea unor structuri figurative cu altele, preluate din acelaşi inventar de figuri catacretice, urmăresc şi ele mai buna evidenţiere a „duhului" textului prin detaşarea, destul de evidentă uneori, de litera sursei.

Departe de a fi înregistrat numai în cele trei manuscrise moldoveneşti ale Psaltirii, respectiv în manuscrisul Tetraevanghelului copiat (şi modificat pentru a avea forma astăzi cunoscută) la Războieni, procedeul notării unor variante multiple a fost semnalat şi în două versiuni din secolul al XVII-lea ale Paraclisului Precistei şi Acatistului (Costinescu, 1974: 220-233).

Ambele texte au fost transcrise, alături de copii ale unei amintite versiuni moldoveneşti a Psaltirii, astăzi pierdute (vezi Combiescu, 1968: 259-268), în cele două manuscrise deja menţionate, alcătuite, la mijlocul secolului al XVII-lea, în Moldova, la Icuseşti (ms. rom. BAR 170), respectiv la Bisericani (ms. rom. BAR 540).

În Paraclisului Precistei, transcris în miscelaneul de la Icuseşti, sînt consemnate uneori mai multe variante multiple decît în textul similar copiat la Bisericani. Iată un exemplu semnificativ: *Cu de-adins curăm noi acmu păcătoşii către* ***născătoarea*** *lui D<umnedzeu> 2.* ***maica ...****, cu smerenie cădem şi cu pocăinţă strigăm dintr-adîncul*

[8] A se vedea pentru acestea, între alte ediţii şi crestomaţii, volumul sintetic alcătuit de Giuseppe Piccillo, *Testi romeni in alfabeto latino (secoli XVI-XVIII),* [Catania, 1991]. Iar pentru consideraţii sintetice asupra vechilor versiuni ale rugăciunii, vezi Gheţie, – Mareş, 1985: 330-335.

[9] Ar fi, desigur, necesară pentru a argumenta suplimentar această ipoteză o confruntare a textului cu Tetraevanghelul bulgăresc despre care se presupune că a fost folosit pentru traducere.

[10] Ni se pare greu de acceptat interpretarea lui *vii* ca rostire moldovenească pentru *vie*. Dacă totuşi aceasta ar coincide cu realitatea lingvistică a textului, cele două cuvinte următoare (*în părăţiia*) ar trebui să devină o singură unitate lexicală (*înpărăţiia*).

sufletului: Despuietoare, agiută-ne ***şi te milostivăşte spre noi****. 2.* ***şi ți să facă milă de noi****, nu întoarce şerbii tăi întru deşert, că pre tine avem agiutoare. Nu vrem tăcea, nu vrem tăcea nicidănăoară,* ***născătoarea*** *lui D<umnedzeu>, puterile tale de-a nu grăirea. 2.* ***maica*** *lui D<umnedzeu> ... Ce, cumuş sîntem noi nedestoinici, că de n-ai fi tu înainte dvorbind şi rugîndu-te pentru noi, cine ne-are fi izbăvit pre noi dintr-atîtea* ***greutăți****. 2.* ***nevoi****, sau cine ne-are fi ferind pre noi pînă acmu fiind slobodzi. Nu vrem* ***postî<m>pi****, Despuietoare, de la tine. 2.* ***muta****. 3.* ***depărta****. Mîntuiaşte şerbii tăi din toate greutățile, ceea ce eşti una* ***binecuvîntată****. 2.* ***binelăudată****.* (ms. rom. BAR 170, f. 218[r])

Situația este similară în cazul copiilor Acatistului. Selectăm un fragment comun din cele două miscelanee, variantele multiple fiind uneori diferite (şi adesea mai numeroase) în acelaşi ms. rom. BAR 170: *Svatul cel din veaci să descoperi ție, Fecioară. Mai marele voievod Gavriil stătu înaintea ta de s-închină şi-****ți vesti****. 2. şi* ***grăi****: Bucură-te,* ***pămînt nesămănat*** *! 2.* ***că tu eşti pămîntul cel nesămănat*** *! Bucură-te,* ***tufă*** *de trandafir nearsă ! 2. Bucură-te,* ***că tu eşti ...****! Bucură-te,* ***adînc*** *ce nu e lesne vădzut ! 2.* ***că tu eşti adînc*** *... !*" (ms. rom. BAR 170, f. 193[r]); *Svatul cel din veci se descoperi ție, Fecioară. Mai marele voievod Gavriil stătu naintea ta de se închină şi-****ți vesti****. 2. Mai marele voievod Gavriil stătu naintea ta de se închină şi* ***grăi****: Bucură-te,* ***pămînt nesemănat*** *2.* ***că tu eşti pămîntul cel nesemănat****! Bucură-te,* ***tufă*** *de trandafîr nearsă ! 2. Bucură-te,* ***că tu eşti tufa cea*** *de trandafir nearsă ! Bucură-te, adînc ce nu e lesne vădzut !* (ms. rom. BAR 540, f. 171[r])

Create prin prelucrarea textului-sursă şi rareori printr-o probabilă confruntare cu versiuni slavone corespunzătoare (Costinescu, 1974: 238), dar absente din tipăriturile cu materie identică apărute în epocă în Moldova, variantele multiple de text consemnate în copiile Paraclisului Precistei, respectiv ale Acatistului întăresc ideea că, la mijlocul secolului al XVII-lea, unii copişti sau revizori din Moldova interveneau în forma textelor traduse sau copiate prin depărtare evidentă față de litera sursei, cu scopul de a-i limpezi semnificația sau de a obține variația formală a versiunii româneşti.

4. Evangheliarul reprodus în ms. rom. BAR 296 se alătură astfel Psaltirii copiate în ms. rom. BAR 170, respectiv în ms. rom. BAR 540, formînd un grup de scrieri canonice ilustrative pentru distanțarea față de litera textului sacru prin apariția, marcată cu cifre, a unor variante de traducere sau de prelucrare a formei anterioare a surselor transcrise. În acelaşi mod au fost prelucrate, tot în zona centrală a Moldovei şi în aceleaşi miscelanee (ms. rom. 170 şi ms. rom. 540), Paraclisul Precistei şi Acatistul.

Cele patru texte cu variante multiple, toate scrieri de lectură religioasă (chiar Tatăl nostru este modificat ca parte a Evangheliei lui Matei, nu ca text independent, rostit constant în timpul slujbei), datează de la mijlocul secolului al XVII-lea şi aparțin mişcării culturale active în zona Neamțului începînd din vremea mitropolitului Varlaam. Ele au apărut în cadrul unui efort conjugat, ilustrat de traducători, respectiv de copişti diverşi, de modificare a literei textului sacru în primul rînd pentru a limpezi spiritul acestuia.

A fost, foarte probabil, o etapă premergătoare şi pregătitoare pentru introducerea limbii române în Biserică, ilustrată exclusiv în producția de carte manuscrisă.

Bibliografie

Izvoare

Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură, Bucureşti, 1688; ediție jubiliară, Bucureşti, 1988; ediție Vasile Arvinte, Ioan Caproşu, Alexandru Gafton, Laura Manea, Iaşi, 2001-2002

Biblia sau Sfânta Scriptură, Ediție jubiliară redactată şi adnotată de Bartolomeu Anania, Bucureşti, 2001

Coresi, *Tetraevanghel*, Braşov, 1560-1561; ediție Florica Dimitrescu, Bucureşti, 1963

Filip Mahler, *Evangheliarul slavo-român,* [Sibiu, 1551-1553]; ediție Emil Petrovici, L. Demény, Bucureşti, 1971

Miscelaneu teologic, [Moldova], mijlocul sec. XVII (BAR, ms. rom. 540)

Psaltire, [Moldova], mijlocul sec. XVII (BAR, ms. rom. 170)

Simion Ştefan, *Noul Testament,* Bălgrad, 1648; ediție jubiliară, Alba Iulia, 1988

Tetraevanghel, [Moldova], mijlocul sec. XVII (BAR, ms. rom. 296)

Lucrări de referință

Candrea, I.-A., 1916, ***Psaltirea Scheiană*** *comparată cu celelalte psaltiri din sec. XVI şi XVII traduse din slavoneşte*, Edițiune critică de ~, I, Bucureşti

Chivu, Gh., 1977, „Un text românesc inedit în *Codex Sturdzanus*: *Pravila sfinților părinți*", în *Limba română*, Bucureşti, anul XXVI, nr. 3, p. 281 – 287

Chivu, Gh., 1988, „Normă şi grai în *Codex Sturzanus*", în *Limba română*, Bucureşti, anul XXXVII, nr. 3, p. 273 – 277

Chivu, Gh., 2009, „*Psaltirea* – de la litera la spiritul textului sacru. Considerații asupra unui manuscris moldovenesc de la mijlocul secolului al XVII-lea"*,* în *Text şi discurs religios,* Iaşi, p. 37-43

Combiescu, Mariana, 1968, „*Psaltirea* de la Mehadia", în *Limba română,* Bucureşti, anul XVII, nr. 3, p. 259-268

Costinescu, Mariana, 1974, „Versiuni din secolul al XVII-lea ale *Acatistului* şi *Paraclisului Precistei*", în *Studii de limbă literară şi filologie,* III, Bucureşti, p. 217-239

Gheție, Ion - Mareş, Alexandru, 1985, *Originile scrisului în limba română,* Bucureşti, p. 335-359

Ştrempel, Gabriel, 1978, *Catalogul manuscriselor româneşti, BAR,* [I], 1-1600, Bucureşti

Ursu, N. A., 1987, „Concordanțe lingvistice între *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei şi unele psaltiri românești din secolul al XVII-lea", în *Limba română,* Bucureşti, anul XXXVI, nr. 5, p. 427-442

Biblia de la 1688. Aspecte ale traducerii

Alexandru GAFTON

Das Ziel dieser Untersuchung ist es die Übersetzungscharakteristika der Bibel von 1688 herauszufinden, um die grundlegenden sprachwissenschaftlichen Prinzipien herauszubekommen und den Wert dieser Version innerhalb des Kontextes zu verstehen.

1. Preliminarii. Mai mult decît în cazul altor texte, traducerea *Bibliei* a întîmpinat dificultăţi din cele mai variate şi mai insurmontabile şi va continua să fie îngreunată de numeroşi factori care nu vor permite un consens cvasi-unanim, nici în ceea ce priveşte litera, nici în ceea ce priveşte spiritul, nici în ceea ce priveşte concepţia şi construcţia traductologică de la baza ei. Chiar dacă astăzi există, în mai multe limbi, destul de multe texte ce pretind a reda cu fidelitate textul sacru (printre care *Vulgata*, *Biblia* regelui Iacob I, *Biblia* de la Ierusalim, *Biblia* lui Luther), ele nu pot fi considerate, din punct de vedere filologico-lingvistic, mai mult decît nişte rezultate de calitate, ale unor întreprinderi corect desfăşurate. Alături de acestea stau acele traduceri care, înţelegînd zădărnicia încercării de a stabili un acord perfect între un arhetip inexistent şi o traducere întocmită pe baza mai multor surse, se străduiesc, într-un sens, să pună în act concepţia de la baza *Septuagintei*. Acestea îşi propun să abstragă sensuri din consultarea paralelă a mai multor surse reuşite şi de prestigiu pentru a da limbilor un text compatibil cu formele şi conţinuturile lor, iar spiritelor un gînd şi simţire în concordanţă cu cele ale autorului divin. Întreprindere anevoioasă, dar a cărei reuşită numai autorul textului original o poate judeca. În cultura română, acesta este cazul ediţiei Anania.

Cauzele pentru care - oricît de perfectibile are fi astfel de rezultate - ele nu îşi vor putea atinge idealul, se datorează acţiunii multor realităţi obiective. Arhetipul textului este un construct ideal care, cu certitudine că nu a existat ca unitate dotată cu unicitate. În primul rînd, realităţile (lingvistice, sociale, istorice, administrative, umane, politice, financiar-economice etc.) către care trimit, pe care le exprimă şi din care decurg acele texte, prezintă o varietate care reflectă mai multe etape ale evoluţiilor speciei umane. Apoi, textul a fost scris de-a lungul unui interval de timp prea mare pentru putinţele umane. Dialectele şi limbile în care a fost scris încă nu îşi găsiseră maturitatea şi coerenţa internă necesare unei întreprinderi atît de complexe. Aceste două complexe de cauze, realitatea ontică şi ontologică, pe de o parte, limba, de cealaltă parte, cuprind în sine numeroşi alţi factori, şi generează numeroase alte cauze care, separat şi împreună,

sînt de natură să constrîngă generaţiile la a se multumi succesiv cu mici victorii, armonizîndu-şi dorinţele de a avea textul perfect cu neputinţele de a-l găsi.

În cele din urmă, nu poate fi lăsat deoparte faptul că, deşi sacru, Cuvîntul este transmis unor fiinţe materiale (deci imperfecte, adică şi incapabile de a recepta şi înţelege la modul desăvîrşit) pe o cale materială: un text elaborat într-un sistem lingvistic. Constatarea aceasta nu îndeamnă la renunţarea căutării, ci doar la înţelegerea limitelor umane care îi sînt îngăduite fiecărei epoci, atît în ceea ce priveşte procesul traducerii textului, cît şi în ceea ce priveşte însăşi înţelegerea acestuia.

Prin caracteristicile sale naturale, textul biblic ridică în calea traducătorului felurite obstacole generate atît de formă, cît şi de conţinut, atît la nivel lingvistic, cît şi la nivel conceptual. De aceea, alături de ceea ce poate fi considerat ca rezultat al unei traduceri corecte, apar traduceri discutabile. Unele sînt greşeli unanim socotite ca atare, altele, însă, necesită a fi privite cu mare atenţie. Exista concepte generate de contactul dintre o anumită comunitate istorică şi realitatea proprie (sau nu) acesteia, şi edificate într-o anumită limbă (cu natura şi cu mijloacele ei), există modalităţi de exprimare, sobre, exacte, limpezi, poetice, voalate, obscure, există metafore biblice, toate descifrate sau nu, corect sau greşit. Tuturor acestora (şi multor altora) traducătorul trebuie să le facă faţă cu înţelegerea sa şi cu limba sa, adică cu nivelul şi mijloacele sale de pătrundere în altă lume, de conceptualizare şi exprimare lingvistică. Şi toate acestea pentru ca textul să ajungă la un destinatar pentru care se presupun competenţe aproximativ egale cu cele ale traducătorului. Dacă se adaugă şi trecerea timpului, atunci judecăţile celor care analizează o traducere sînt încă şi mai mult pîndite de eroare.

2. *Biblia* de la 1688 este o traducere care ilustrează foarte bine dificultăţile mai sus schiţate, motiv pentru care vom încerca să urmărim acest text prin intermediul cîtorva exemple, dar cu mare valoare de reprezentativitate. Textul acesta are meritul de a fi prima traducere integrală, dusă la capăt şi reuşită, a *Bibliei* în limba română, marcînd un anume tip de maturitate culturală şi lingvistică. Sub aspect lingvistic, însă, lucrurile pot fi privite din mai multe unghiuri, cu comparabilă îndreptăţire. Două sînt aspectele care se impun a fi subliniate cu tărie: **a)** în ceea ce priveşte felul în care reflectă norma literară, de departe, acesta este textul cel mai neunitar din întreaga cultură română. Revizia de către munteni a textului moldovenesc (pentru *Vechiul Testament*) şi a celui ardelenesc (pentru *Noul Testament*) a încercat să înlăture caracteristicile de normă ale respectivelor texte, dar nu a reuşit nici acest lucru, după cum nu a reuşit (în primul rînd pentru că nu avea cum!) nici să aducă întregul text la o normă muntenească unitară (cel puţin la nivelul celui mai neunitar text pînă atunci produs!); **b)** în ceea ce priveşte traducerea, aceasta păstrează urmele concepţiilor pe care le-au avut traducătorii *Vechiului* şi *Noului Testament*, peste care se suprapun cele ale revizorilor munteni (mai ales în cazul *Noului Testament*). Primul, mai atent la formă decît la conţinut (sau, mai degrabă, forţînd transferul conţinutului pe căile formei), abundă în calcuri şi arată ca un text care încerca să transleze în limba română, nu doar textul grecesc, dar şi modalităţile de exprimare şi conceptualizare ale limbii greceşti. Celălalt, atent la

conținut și, mai cu seamă la receptarea acestuia - de inspirație protestantă, sub aspectul concepției de bază -, pare mereu atent la cititorul concret[1].

Avînd în vedere cele de mai sus, ne vom ocupa, în continuare, de unele situații care ne-ar putea arăta că, totuși, *Biblia* de la 1688 prezintă cîteva virtuți intrinseci, și nu legate de importanța ei culturală[2].

3. Traducerea literală, întocmai și calcul de structură sînt modalități de acțiune care își pierd limitele proprii, adeseori ajungînd la identitate. Fiind limba română lipsită de mijloace adecvate de a exprima conținuturile dar și formele din textul biblic, lipsindu-i un astfel de exercițiu, și avînd în față cea mai dificilă sarcină care poate încerca o limbă, soluția urmării pas cu pas a textului de tradus a putut fi socotită, la acel moment, nu doar cea mai potrivită pentru a obține o traducere reușită, dar și cea care putea da speranța că traducerea va ajunge la bun sfîrșit. În plus, pesemne că traducătorul *Vechiului Testament* s-a gîndit că ar fi oportun a converti dezavantajul limbii brudii într-un avantaj pentru o limbă care, tocmai din acest motiv, putea fi mai ușor modelată, fiind mai receptivă la achiziții și reconfigurări formale și de conținut. Din aceste motive traducătorul primei părți a *Bibliei* încearcă a urma cu fidelitate și atenție textul grecesc. El încearcă să se servească de modelul grecesc pentru a ridica limba română la nivelul unei limbi dotate cu capacitatea de a reda un text de complexitatea celui biblic. Firește că lucrul acesta nu îi reușește mereu. Întinderea excepțională și varietatea la fel de rară a *Bibliei*, dificultățile pe care însăși limba greacă le pune, precum și neputințele limbii române vor genera destule obscurități și nereușite. Alături de acestea, însă, stau numeroase situații în care textul românesc reușește să redea cu fidelitate și claritate, frumos sau doar corect conținuturile de redat, respectînd și formele modelului. Mai mult, unele din aceste situații se constituie și în reușite ale limbii române, care se arată capabilă să își asume - prin propriile resurse sau prin însușire - modalități eficiente și optime de redare a unor conținuturi și forme precum

[1] Se cuvine a se menționa că textul *Bibliei* de la 1688 constituie rezultatul unor operații complexe, de durată, dar a cărui revizuire nu a fost pe măsură. *Vechiul Testament* decurge din traducerea și urmarea cu fidelitate a *Septuagintei*. *Noul Testament* este cel preluat din *Noul Testament* de la Bălgrad, care decurge din traducerea *Vulgatei*, confruntată cu *Septuaginta* și, probabil pe alocuri, cu sugestii din *Biblia* lui Luther. Este foarte probabil ca, pentru prima parte, revizorii munteni să fi fost mai atenți la introducerea în text a normei muntenești decît la traducerea propriu-zisă, dar nu este total exclus să fi apelat sporadic și la o traducere după un text slavon. Este aproape sigur că *Vulgata* nu a fost implicată în traducerea *Vechiului Testament* din *Biblia* de la 1688. În ceea ce privește *Noul Testament* din *Biblia* de la 1688, acesta este rezultatul reviziei textului ardelenesc. Atenția și implicarea revizorilor pare a fi fost mai mare aici, multe structuri ale *Noului Testament* de la Bălgrad, caracteristice *Vulgatei*, fiind modificate conform cu ceea ce apare în textul grecesc. Pentru această chestiune vezi N.A. Ursu, *Noi informații privitoare la manuscrisul autograf și la textul revizuit al* ***Vechiului Testament*** *tradus de Nicolae Spătarul (Milescu)*, în *Biblia 1688*, vol. II, p. I-LIV și Al. Gafton, *Relația dintre* ***Noul Testament*** *de la Bălgrad (1648) și textul corespunzător din* ***Biblia*** *de la București (1688)*, în *Biblia 1688*, vol. II, p. LV-LXXXVI, idem, *Relația dintre sursele traducerilor biblice și concepția de la baza acestora*, în „Text și discurs religios", 1/2009, p. 125-134. Pentru încrederea, în general, pe care o putem avea în prefețele traducerilor de text religios vezi *Palia de la Orăștie (1582)*, II, *Studii*, p. 9-24.

[2] Subliniem încă de la început că acest text nu a avut impact în epocă, iar traducătorii care au urmat nu au utilizat această versiune decît în măsură nesemnificativă (chiar dacă au declarat altceva).

cele ale textului grecesc. În acest context, două au fost, în esenţă, elementele care au împiedicat ca roadele obţinute prin traducerea lui Nicolae Milescu să devină germeni ai unor roade viitoare. În primul rînd, *Biblia* de la 1688 a avut o audienţă aproape nulă. A fost un text care nu numai că nu a circulat în mediile culte, dar nici în biserică nu a fost folosit. În al doilea rînd, cultura română şi limba română, ieşite de sub influenţa culturală slavonă, încercau să îşi edifice o cale proprie de evoluţie, refuzînd influenţele străine, inclusiv cea grecească. Astfel, *Biblia* de la 1688 rămîne o realizare în sine, culturală, mai puţin lingvistică, nu neapărat pentru că a fost o realizare slabă în sine, ci mai ales întrucît contextul nu a favorizat urmarea căii pe care această traducere a deschis-o. Credem că o analiză obiectivă a contribuţiilor şi realizărilor din *Biblia* de la 1688 trebuie să contextualizeze, ţinînd seamă atît de faptul că avem a face cu un text mai bun decît epoca din care a apărut, precum şi de momentul neprielnic în care traducerea a apărut.

3.1. În continuare vom urmări cîteva soluţii de traducere prin care *Biblia* de la 1688 se arată fidelă textului grecesc, reuşind, totodată, să aducă, în spaţiul românesc, şi pe calea limbii române, conţinuturile cuprinse în *Septuaginta*.

3.1.1. O traducere întocmai a textului grecesc apare în *Is. Sir.*, 33, 3-4: „Omul de înţeles încreade-se-va legii, şi leagea lui, credencioasă ca întrebarea direpţilor. Gătează cuvîntul, şi aşa te vei asculta; leagă împreună învăţătură şi răspunde" (BB). Se încearcă astfel redarea gr.: Ἄνθτωπος συνετὸς ἐμπιστεύσει νόμῳ, καὶ ὁ νόμος αὐτῷ πιστὸς ὡς **ἐρώτημα δικαίων**. Ἑτοίμασον λόγον, καὶ οὕτως ἀκουσθήσῃ· σύνδησον παιδείαν καὶ ἀποκρίθητι. După cum se observă, textul românesc îl urmează pas cu pas pe cel grecesc, rezultatul fiind un text limpede, care redă întocmai, în limba română, conţinutul şi semnificaţiile vehiculate de textul grecesc. Lucrul nu este simplu dacă privim la *Biblia 2001*, unde găsim: „Omul cu minte are încredere în lege: pentru el, legea e vrednică de crezare ca o *întrebare-răspuns*", segmentul subliniat beneficiind de o nota: „expresia **erótima delón** s'are traduce: întrebarea care cuprinde în ea şi răspunsul (un fel de întrebare retorică)". Textul grecesc pe care l-am utilizat, însă, conţine *erótema* ***dikaíon***; în plus, încercarea de a preciza prin „pentru el" devine fie element de greşeală, fie de ambiguitate deoarece în prima parte se vorbeşte despre raportul dinspre om, în a doua dinspre lege. Dacă „pentru el" semnifică 'din perspectiva lui', atunci textul nu este redat corect, dacă „pentru el" vrea să spună 'în ceea ce îl priveşte (legea pe om)', atunci ar fi bine, dar formula rămîne ambiguă întrucît nu eliberează pe cititor de întrebarea „cum trebuie citit şi înţeles *pentru el*?" (dovadă chiar existenţa acestei note!).

3.1.2. Sub *Is. Sir.*, 41, 3-4 apare: „O, moarte, bună-ţ iaste judecata la omul cel căzut şi împuţinat cu vîrtutea, La cel cu *adînci bătrîneaţe* şi *să învăluiaşte* pentru toate şi neascultătoriu şi au pierdut răbdarea" (BB), ceea ce redă întocmai: Ὦ θάνατε, καλόν σου τὸ κρῖμά ἐστιν ἀνθρώπῳ ἐπιδεομένῳ καὶ ἐλασσουμένῳ ἰσχύι, ἐσχατογήρῳ καὶ περισπωμένῳ περὶ πάντων, καὶ ἀπειθοῦντι, καὶ ἀπολωλεκότε ὑπομονήν·. Gr. ἐπιδέω avea sensul 'împovărat', de unde 'în lipsuri', ceea ce se poate reda prin *nevoiaş*. Dar BB nu traduce pentru cititor, ci edifică un text şi o limbă, pe model grecesc. De aceea se raportează la primul sens, pe care însearcă a-l reda printr-o formă

grăitoare, densă, atît din punct de vedere lingvistic, cît şi teologic (*căzut* are o sferă mai bogată decît *împovărat* sau *nevoiaş*, pe care, de altfel, le înglobează, apoi „vina" asupra situaţiei omului nu cade direct şi exclusiv pe cineva extern - Divinitate, în special -, ci se poate datora însuşi omului). Gr. ἐλασσόω avea sensul 'a scădea, a diminua' şi chiar 'a ajunge în inferioritate', ceea ce - cu mijloacele epocii - se redă perfect prin *împuţinat*, mai cu seamă dacă avem în vedere caracterul acestei cărţi biblice. Gr. ἰσχύς, care semnifica 'forţa fizică, vigoarea, tăria' nu putea fi redat decît prin *vîrtutea*. Gr. ἐσχατόγηρως era un compus cu sensul 'ajuns la o batrîneţe extremă', ceea ce, în epocă şi avînd în vedere căile asumate de traducător, nu putea fi redat mai bine decît prin sintagma *cel cu adînci bătrîneaţe* (vezi şi BB, *Is. Sir*., 42, 10: „Pentru învăţătura celui fără minte şi nebun şi celui *adîncu bătrîn*", unde se redă astfel gr. ἐσχατογήρου 'extrem de bătrîn'). Gr. περισπάω avea sensul de bază 'a înfăşura, a învălui', alte sensuri apărînd prin derivare şi extensiune. Acestea sînt soluţiile BB, care alege să urmeze textul grecesc pas cu pas, în modul cel mai fidel, totodată, la nivel de sens, reuşind să obţină, de o manieră mai mult decît mulţumitoare, tot ceea ce conţine textul grecesc. În plus, prin această modalitate de introducere în limbă a unor solicitări şi tensiuni rezonabile, un astfel de text exersează limba şi pe cititor, pe prima croind-o la nivel literar, pe celălalt educîndu-l, în conformitate cu un model cult de o valoare incontestabilă.

Altfel procedează vlădica Anania care redă perfect pentru zilele noastre: „O, moarte, cât de binevenită îţi este hotărârea la omul nevoiaş şi sleit de puteri, la bătrânul împovărat de ani, chinuit de griji, la capătul răbdării!". Traducerea sa este emancipată de model, privindu-l aproape exclusiv din perspectiva conţinutului, lucru care îi reuşeşte foarte bine.

Aceste modalităţi de traducere reprezintă două posibilităţi, care se vor confirma în cele ce urmează. Pe de o parte, un traducător care urmează textul, devenit model din toate punctele de vedere, şi care crede (şi speră) că, dincolo de diferenţele dintre limbi, de posibilităţile lor, spiritul uman este acelaşi şi identic cu sine. Acest traducător crede că *Ordo verborum mysterium est*, motiv pentru care respectă sintaxa textului-sursă, traducînd - literalmente, uneori! - cuvînt cu cuvînt, asumîndu-şi posibilitatea ca rezultatul traducerii sale să fie neobişnuit în română, anevoios de înţeles, chiar neînţeles. Acest traducător redă întocmai termenii care au rolul unor metafore culturale, caracteristice altor civilizaţii, construcţiile sintactice şi lexicale, structurile idiomatice, păstrînd neschimbat aspectul textului-sursă. Desigur, de cele mai multe ori, procedeul dă roade, precum mai sus, alături de textul grecesc înşirîndu-se un text românesc, plin de virtuţi sau doar inteligibil, dar identic cu cel grecesc. Toate acestea pentru că traducătorul român crede în această cale, pentru că nu vrea cu nici un chip să smintească textul sacru, preferînd să forţeze limba română, oricum aflată la o răscruce, capabilă de a suporta chinurile edificării unui aspect literar elevat pe modelul şi în chipul celui grecesc. Pe de altă parte, un traducător care caută cu orice preţ sensurile, care socoteşte că traducerea înseamnă o reconstrucţie a structurii în chipul limbii-ţintă, dar care găzduieşte conceptele şi spiritul textului sacru. De aceea, construcţia unui organism însufleţit de spiritul transmis de *Biblie* poate beneficia de aportul şi sugestiile

mai multor texte. Încercînd construirea unui text în limba română, acest tip de traducător înţelege că este posibil ca limbi diferite să fi reuşit cuprinderea şi redarea anumitor crîmpeie ale spiritului *Bibliei*, motiv pentru care este îngăduit ca, în procesul de traducere, avînd în faţă un text de bază, traducătorul să poată, totuşi, apela la soluţii ale acelor limbi, mai exersate şi mai norocoase.

3.1.3. De aceea, *Biblia* de la 1688 prezintă situaţii în care, deşi conforme cu ceea ce apare în textul grecesc, sintagmele sau termenii se lasă mai greu de descifrat. În *Is. Sir*., 31, 27-28 întîlnim: „*Lucirea pîinii* vor blagoslovi-vor buzele, şi mărturiia bunătăţii ei e credincioasă. Spre *pîinea rea* va cîrti cetatea, şi mărturiia răutăţii ei pre amăruntul" (BB). Segmentele subliniate reprezintă două metafore care aparţin unei civilizaţii. În fapt, acestea nu diferă de altele, pe care, însă, cititorul sau ascultătorul le recunoaşte[3]. Inconvenientul este mai degrabă de natură subiectivă întrucît ceea ce este recognoscibil (eventual curent utilizat) a beneficiat de explicaţii, avînd şansa de a fi popularizat, în vreme ce segmentele care par obscure nu au avut aceeaşi soartă. Structurile *lucirea pîinii* şi *pîinea rea*, redau, în modalităţi particulare, caracteristicile gospodarului, descris prin efectele muncii sale, reflexie a constituţiei sale morale. Cele două structuri redau întocmai gr. λαμπρὸν ἐπ᾽ἄρτοις, respectiv πονηρῷ ἐπ᾽ ἄρτῳ. Forma descifrată a versetului apare astfel în *Biblia* din 2001: „*O gazdă pe cinste* îşi aude mare cinstire, iar lauda mărinimiei sale e vrednică de crezare; dar *o gazdă zgîrcită* stîrneşte murmure'n cetate, iar spusele despre zgîrcenia ei sînt toate la locul lor". Nicolae Milescu a tradus cuvînt cu cuvînt şi nu s-a înţeles nimic. Vlădica Anania a evitat calcul, şi a descifrat sintagma pentru cititor. Care ar fi fost a treia cale?

3.1.4. Uneori, este vorba doar despre un cuvînt, care se încarcă şi poartă valori conforme concepţiei şi mentalităţii celor care îl utilizează în acel scop: „ La sfatul lor să nu vie sufletul mieu şi pre adunarea lor să nu să razime *ficaţii* miei, că întru mîniia lor au omorît oameni şi întru pohta lor au tăiat vinele taurului[4]!" (BB, *Gen*., 49, 6). Se redă

---

[3] *Biblia* a introdus în mentalul popoarelor creştine nenumărate structuri metaforice - mai simple sau mai complexe, mai apropiate de mentalul acelor popoare (deci mai transparente) sau mai depărtate (adică mai greu de descifrat). Din motive precum: frecvenţa lor, poziţia - privilegiată - în texte mai des citite, atractivitatea lor, compatibilitatea cu mentalitatea sau/şi modalitatea de structurare lingvistică a realităţii a unor comunităţi, unele au fost selectate intrînd în deprinderile comunităţilor sau doar ajungînd a fi recognoscibile, altele nu. Este nefiresc, însă, ca acest fapt să conducă la judecarea aspră a unei traduceri. Practic, tratamentul traducătorului a fost unitar, poate inadecvat la o anumită situaţie concretă. Cu toate acestea, fiind parte a epocii de începuturi, nu-i sînt imputabile consecinţele diferenţiate ale unor rezultate obţinute prin tratament nediscriminatoriu. Poate că nu a avut viziune, dar cine ridică piatra pentru un astfel de „păcat"?

[4] Conform unor exegeţi referirea se face la întîmplarea de dupa circumciderea celor din Sichem, cînd Simeon şi Levi au ucis pe Hemor şi pe Sichem, apoi pe toţi bărbaţii din cetate, după care au jefuit cetatea luînd toate animalele, bunurile din cetate şi din cîmp ale sichemiţilor. Conform altor exegeţi, trimiterea s-ar face doar la cei puternici, în vreme ce alţii cred ca este vorba despre tauri cărora li s-au tăiat tendoanele. În funcţie de aceste interpretări, versiunile sînt mai mult sau mai puţin explicite (în B.Jer. se spune: „ils ont tué des hommes, dans leur dérèglement, mutilé des taureaux", Segond: „dans leur méchanceté, ils ont coupé les jarrets des taureaux". În PO apare chiar o glosă marginală: „Taore iaste Sikhem, cela ce au ruşenat pre Dina. Aşa ceteaşte Ion Zlatoust". Textul ebraic conţine un plural aici, fapt care se reflectă şi în traducerea *Bibliei* din 2001, unde, prin opţiunea pentru

aici întocmai: εἰς βουλὴν αὐτῶν μὴ ἡ ψυχή μου, καὶ ἐπὶ τῇ συστάσει αὐτῶν μὴ ἐρίσαι **τὰ ἥπατά μου**·ὅτι ἐν τῷ θυμῷ αὐτῶν ἀπέκτειναν ἀνθρώπους, καὶ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν ἐνευροκόπησαν ταῦρον. Alte versiuni, începînd cu cea latină („In consilium eorum non veniat anima mea, et in coetu illorum non sit *gloria mea*: quia in furore suo occiderunt virum, et in voluntate sua suffoderunt murum") optează pentru „traducerea" segmentului respectiv: „ În sfatul lor nu sosească sufletul mieu, şi în adunarea lor nu fie *slava mea*, că în mîniia sa omorîră pre om şi în hrăboriia sa cea orbitoare omorîră pre taore" (PO) „Ezec tanachokba ne iusson az én lelkem, es *az én dichiretem* ne legyen az ö gyülekezetekbe: Mert az ö haragiokba meg öléc az embert, es az ö vakmerö bator sagokba el vesztéc à Bikat" (Heltai), „În sfatul lor sa nu intre sufletul meu, *inima mea* să nu ia parte'n adunarea lor, căci ei întru mânia lor au omorât oameni şi'ntru pornirea lor au schilodit tauri" (*Biblia* 2001), sursa „interpretării" existînd, de altfel, în unele texte ebraice.

3.1.5. Nenumăratele calcuri[5] pe care BB pe face pe modelul textului grecesc, pot fi ilustrate cu ajutorul cîtorva segmente de text. Astfel, sub *Is. Sir.*, 31, 34, BB prezintă: „Amărăciune sufletului iaste vinul bîndu-se mult, în zădărîre şi *în cădeare împotrivă*" (BB), ceea ce se vrea a reda gr. ἀντίπτωμα. Termenul întreg avea sensul 'pas greşit, cădere', dar autorul BB face analiza segmentelor componente (ἀντὶ şi πτῶμα), ultimul avînd, în stare liberă, sensul 'cădere', ceea ce explică rezultatul. În *Biblia* 2001 apare „călcînd greşit".

3.1.6. Sub *Is. Sir.*, 42, 3 apare: „Să nu te ruşinezi de aceastea şi *să nu iai* ***obrazu*** ca să greşeşti" (BB), unde se calchiază μὴ λάβῃς **πρόσωπον**, calc evitat de autorul *Bibliei* 2001, care explicitează sensul: „Dar de ceea ce urmează să nu te ruşinezi şi *să nu-ți dai* ***prilejul*** de a păcătui".

3.1.7. Sub *Is. Sir.*, 40, 20 apare: „Viaţa celui *destul-lucrătoriu* să va îndulci" redînd gr. Ζωὴ **αὐτάρχους ἐργάτου** γλυκανθήσεται, ceea ce poate fi considerat satisfăcător (desigur, nu ştim ce s-a înţeles în epocă, însă, putem crede că înţelegeau multe dintre astfel de creaţii mai bine decît o facem noi). Autorul *Bibliei* 2001 cade în capcană, traducerea sa nefiind o încercare de lămurire (o arată pluralul verbului): „Omul care *munceşte şi cel mulţumit de sine* au o viaţă dulce".

3.1.8. Tot urmarea cu strictețe a textului grecesc conduce şi la rezultatul din *Gen*., 14, 13: „Şi mergînd unul dentru cei scăpaţi, spuse lui *Avram celui trecut*" (BB). Segmentul evidenţiat poate atrage atenţia, mai ales că o sută de ani mai devreme, autorii *Paliei* traduseseră: „Avraam, carii era evreiu", întocmai precum în *Pentateuhul* lui Heltai („Abramnac, ki Ebreus vala") şi în *Vulgata*: („Abram Hebraeo"). Fireşte, traducerea BB decurge întocmai din *Septuaginta*: Παραγενόμενος δὲ τῶν ἀνασωθέντων τις, ἀπήγγειλεν Ἄβραμ τῷ περάτῃ. Probabil că explicaţia cea mai bună a diferenţei o oferă De Carrières: „*Abram Hebraeo*. LXX τῷ περάτῃ, id est,

---

vb. *a schilodi*, autorul traducerii merge către soluţia mai cuprinzătoare, dar prudentă avînd în vedere că aspectul este neelucidat şi în controversă.

[5] Pentru analize ample asupra calcurilor din BB vezi MLD, I, p. 92, 96; II, p. 41-47; III, p. 25-36; IV, p. 28-37; V, p. 41-56 şi *Biblia 1688*, vol. I, p. XCIV-CXXVII, unde sînt prezentate şi explicate peste 700 (N.B.) de calcuri.

transitori. Sentiunt enim hebraeum dici a voce עבר *habar*, quae transire significat, et hanc etymologiam secuti, dicemus Abramum vocari transitorem et hebraeum, quod Euphraten transisset. Alia est sententia dici Hebraeos ab Heber, a quo descendebant, et cujus idioma retinebant".

3.1.9. Un efect al încercării de traducere literală este apariția în traduceri ale diferitelor limbi a echivalentelor. Astfel că privind la mai multe traduceri, în anumite puncte (uneori deosebit de importante pentru înțelegerea textului) găsim un şir de echivalenți, adeseori cuvinte polisemantice, care nu clarifică sensul din text, dar care reuşesc să îndeplinească (fiecare separat) cerința literarității. Fiecare, însă, înțelege ce crede. Important sub aspectul soluțiilor şi al concluziilor ce se pot extrage de aici este şirul următor: „Şi pre uşa cortului mărturiei veț şedea 7 zile, zioa şi noaptea, şi *veț păzi pazele* Domnului, pentru ca să nu muriț" (BB, *Lev.*, 8, 35) redînd gr.: Φυλάξεσθε τὰ φυλάγματα, „*veți păzi paza* Domnului" (glosat: Veți păzi ceea ce Domnul a poruncit să păziți) (*Biblia* 2001); „Şi vor păzi pazele meale, ca să nu ia pentru eale păcat" (BB, *Lev.*, 22, 9) redînd gr.: φυλάξονται τὰ φυλάματά, „Ei să păzească poruncile mele" (*Biblia* 2001); „Şi *vor păzi pazele tale şi pazele cortului*, fără numai către vasele ceale sfinte" (BB, *Num.*, 18, 3) redînd gr.: φυλάξονται τὰς φυλακάς σου καὶ τὰς φυλακάς τῆς σκηνῆς, „Ei îşi vor lua asupra-le cele rânduite pentru tine şi cele rânduite pentru cort" (*Biblia* 2001); „Şi să iubeşti pre Domnul Dumnezeul tău şi *să păzeşti pazele* lui şi direptățile lui şi poruncile lui şi judecățile lui toate zilele" (BB, *Deut.*, 11, 1) redînd gr.: φυλάξῃ τὰ φυλάγματα, „Să-L iubeşti pe Domnul, Dumnezeul tău, şi'n toate zilele să păzeşti ceea ce ți-a spus El să păzeşti, hotărârile Lui şi judecățile Lui" (*Biblia* 2001).

După cum se observă, textul grecesc prezintă o construcție care este redată întocmai în BB. Alte versiuni (*Vulgata*, King James, B.Jer., Segond), folosesc, în toate cele patru versete, același verb (*observare*, *to keep*, *observer*). Luther foloseşte *halten* şi *versehen*. În toate versiunile consultate, versetele acestea sînt atît de limpezi pe cît pot ele fi, întrucît complementul direct intern (*pazele*) trimite către un întreg complex de realități, către lucruri deja numite şi ştiute, care nu se mai numesc în mod explicit (sub acest aspect, glosa din *Biblia* 2001 este sugestivă: „Veți păzi ceea ce Domnul a poruncit să păziți"). Practic, limbile care nu aleg calcul merg pe calea lor nu doar pentru că - putem presupune - au la baza versiuni care nu cunosc construcția cu complement direct intern, sau pentru că încearcă să expliciteze (o explicitare reală nu poate fi făcută, asta însemnînd reluarea - prin nesocotirea textului - a unor versete întregi). În fapt, structura limbilor şi caracterul bine fixat prin uz al termenilor sînt cele care, cel mai ades, nu le permit acestora să adopte soluția calculului. Prin traducerea *Bibliei* de la 1688, româna secolului al XVII-lea, relativ eliberată de sub presiunile slavonei, cu un aspect literar aflat în construcție, se încearcă a fi prelucrată conform canoanelor şi modelului grecesc. Prin caracteristicile ei lingvistice, prin lipsa unui aspect literar consistent, româna oferea avantajul de a putea fi modelată. „A păzi pazele" înseamnă 'a păzi ceea ce este de păzit', 'a păzi ceea ce a fost încredințat spre păstrare şi respectare'. Însemnînd acest lucru, soluția calculului ramîne cea mai rezonabilă întrucît, în mod real, nici o altă soluție nu face textul mai transparent.

3.1.10. Alteori, urmarea textului grecesc este nu doar cea mai bună şi cea mai rezonabilă soluţie, dar fereşte limba de a fi pusă în dificultate. *Is. Sir*., 40, 32 arată astfel în limba greacă: Ἀνὴρ βλέπτων εἰς τράπεζαν ἀλλοτρίαν, οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ὁ βίος ἐν λογισμῷ ζωῆς. În BB, versetul este redat după cum urmează: „Bărbatul ce caută la masă streină nu iaste viaţa lui în socoteala vieţii", ceea ce este o reuşită sub aspectul redării formale şi semantice a textului grecesc. Construcţia lingvistică nu este din cele mai fluente, dar se vede că şi textul latin face o volută, apelînd la resursele limbii pentru a nu se poticni sintactic: „Vir respiciens in mensam alienam, non est vita in cogitatione victus" (în alte versiuni: in computatione vitae) (*Vulgata*). *Biblia* 2001 încearcă să îndrepte începutul, dar nu poate construi şi un final pe măsură: „Viaţa omului care trăieşte cu ochii la masa altuia, aceea nu mai poate fi viaţă". Acest exemplu arată utilitatea urmării - desigur, doar uneori - întocmai a modelului grecesc (ori a celui asumat).

3.1.11. Alteori, aceasta nu este decît calea către greşeală, însă nu datorită defecţiunilor textului model, ci datorită neînţelgerii acestuia ori a incompatibilităţilor ireconciliabile dintre limbile în contact. Astfel, sub *Is. Sir*., 38, 21 avem: „La aducere treace şi întristăciunea, şi viaţa săracului, după inimă" (BB), ceea ce se vrea a reda gr.: Ἐν ἀπαγωγῇ παραβαίνει καὶ λύτη, καὶ βίος πτωχοῦ κατὰ καρδίας.

În acest caz, problema este dată de faptul că gr. ἀπαγωγή semnifica acţiunea 'a aduce', dar aici era vorba despre persoana moartă (vezi versetele anterioare), iar παραβαίνω avea sensul 'a trece, a merge pe lîngă', dar aici se referă la 'a uita, a depăşi'. Deşi *Biblia* 2001 redă versetul prin: „Întristarea stă mână'n mână şi cu nefericirea, iar viaţa săracului atârnă de inima lui", iar B.Jer.: „Avec la malheur persiste la peine, une vie de chagrin est insupportable", credem că traducerea corectă ar trebui să atingă acest conţinut: 'petrecerea mortului la groapă cuprinde, semnifică, ar trebui să fie şi depăşirea acestui necaz şi tristeţea, iar viaţa săracului este după inimă'.

3.1.12. Segmentul *Is. Sir*., 40, 8-9: Τεθορυβημένος ἐν ὀπάσει καρδίας αὐτοῦ, ἐς ἐκπεφευγὼς ἀπὸ προσώπου πολέμον. Ἐν καιρῷ σωτηρίας αὐτοῦ ἐξηγέρθη, καὶ ἀποθαυμάζων εἰς οὐδένα φόβον, este tradus perfect precum în greacă: „Gîlcevit în vedearea inimii lui ca cînd ar fi scăpat de cătră faţa războiului, În vreamea mîntuirii lui s-au sculat şi minunîndu-se la nici o frică". Opţiunea *gîlcevit* pentru 'ravăşit, tulburat' aparţine traducătorului român şi este modalitatea sa de a lucra asupra limbii. Indiferent de cum s-ar aprecia astăzi o astfel de soluţie, prin astfel de soluţii s-a făcut - mai bună (sau mai rea) - limba pe care o avem astăzi. Oricum, ceea ce s-a făcut în secolul al XVII-lea, priveşte acel secol, întrucît acea lucrare asupra limbii era destinată limbii pe care ei înşişi o utilizau. Pe de altă parte, aceste texte oricum nu mai edifică sub aspect religios şi nici nu pot servi ca model, cel mult ca sursă de inspiraţie.

3.1.13. Chiar şi atunci cînd textul cere şi permite imagini poetice, urmarea modelului grecesc poate fi deosebit de utilă: Οὕτως χαλκεὺς καθήμενος ἐγγὺς ἄκμονος, καὶ καταμανθάνων ἀργῷ σιδήρῳ· ἀτμὶς πυρὸς πήξει σάρκας αὐτοῦ, καὶ ἐν θέρμῃ καμίνου **διαμαχήσεται**. Φωνὴ σφύρης καινιεῖ τὸ οὖς αὐτοῦ, καὶ κατέναντι **ὁμοιώματος σκεύους** οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ (*Is. Sir*., 38, 33-35), redat după cum urmează: „Aşa, căldărariul şăzînd aproape de năcovalnă şi *învăţîndu-se cu*

zăbavnicul fier; Aburul focului *va închega* carnea lui, şi întru înfierbinteala căminului să va certa; *Glasul ciocanului va înnoi ureachea lui*, şi în preajma asămănării vasului, ochii lui", în *Biblia* din 2001 redat cu avînt: „La fel e cu fierarul de lângă nicovală, *înşurubat cu gândul la fierul care-aşteaptă*; aburul focului îi *fleşcăieşte* carnea, cuptoru'ncins îl ţine treaz în luptă, *urechea lui e'n trăsnetul ciocanului*, ochii, stâlpiţi pe ce-are de făcut".

4. Dinamica semanticii. O chestiune - de ordin diacronic - peste care nu se poate trece, se referă la evoluţia semantică. Textele vechi conţin destul de multe cuvinte care există şi astăzi în limba română, dar care, atunci, aveau sensuri diferite de cele actuale. Lucrul este cît se poate de firesc, dar şi de important, deoarece, nu de puţine ori, acele texte permit observarea evoluţiilor semantice, felul în care sensurile actuale s-au închegat, dezvoltat ori detaşat din cele anterioare. În plus, judecăţi corecte asupra lucrului acelor bărbaţi nu pot fi făcute decît raportîndu-ne la acel stadiu de limbă.

4.1. Astfel, un verb precum *a aleage*, împreună cu întreaga sa familie, exprimau în limba veche un sens mai profund decît cel actual, şi care stă la baza acestuia.

Exemple precum: „am vândut o cas şi toată jireabiia sa cît *se va aleage* din ţarină şi den cămpu şi den pădure (...)" (IZ[1], 65, 27-29); „şi am adunat oameni buni şi bătrîni megieşi de pe împrejur şi *am ales* hotarul" (IZ[2], 85, 14-16); „Şi ne-**am ales** părţili de le-*am deosăbit*, partea Faurului *deosabă* şi a lui Treapede cu fămeaia sa Matca iar *deosabă*" (DRB 2, 22–3, 2) arată cum 'alegerea' este concepută ca 'separare' - eventual de întreg devenit părţi[6]. Perspectiva diferă de cea actuală, iar o lectură care nu se plasează în epoca în care a fost scris textul nu poate fi decît greşită. Astfel de situaţii apar în textul BB: „Şi să vor aduna înaintea lui toate limbile şi va despărţi pre ei unul de altul, cum *aleage* păstoriul oile den capre" (BB, *Mt.*, 25, 32); „şi *voiu aleage* pre casa lui Ierovoam în ce chip *să aleage* baliga, pănă se va săvîrşi el" (BB, *3Împăraţi*, 14, 10), dar şi în alte texte: „şi se vor aduna înaintea lui toate limbile; şi *va aleage* ei unul de alalt, ca un păstoriu *aleage* oile den capre" (CCÎ, 34, 2-3); „căci că după suflet nimică nu *aleage* bărbatul de muiare, că au suflet într-un chip" (VARL, 314, 4-6); „Iară cei ce se nasc di[n] curvie nu mărg toţi pre o urmă, ce *se aleg* şi aceştia" (LUCACI, 177, 31-32); „Nu lăsîndu noi vîntul, notămu întru Critul cela dintru Salmon, e abiia *aleasemu* marginea, vinemu spre locul ce se cheamă Bunu-opreaşte, iuo aproape era cetatea Lasea" (CB, *FA*, 27, 7-8). Se observă, prin aceste exemple, cum 'alegerea' indică, în fapt, o separare, eventual urmată de o extracţie din sînul întregului[7]. Sensul acesta este

---

[6] De aceea pot apărea uzuri şi enunţuri precum: „să-i hie lui dare şi miluire cu tot venitul, şi lui, şi feciorilor lui, şi a toată semenţiia lui, cine *i se va aleage* mai aproape" (DRB 91, 6–11), unde dativul nu arată separaţia subiectului de complementul indirect, ci faptul că subiectul provine dintr-o separaţie anterioară, efectuată în vederea alăturării la complementul direct; „Şi iar a[m] mai vîndut lui Arbănaş, den fruntea Pui[i], partea lui, cîtă *să va alege*, că ne-au fostu şi noao cumpărătură de la Puia" (DÎ 106, 6–8).

[7] Cf. şi expresiile „a alege grîul de neghina", „a alege fasolea, sau orezul", acte care nu doar implică, ci se referă în mod direct la 'excerptare' (şi 'exceptare'). De aici şi uzuri precum: „Vrutu-se-au, amu, Svîntului Duh şi noao, nemica mai multu a mai putea voao se încărcămu greu *alegîndu* greaţelor acestoru" (CB, *FA*, 15, 28); „Nu se cade în postul mare să facă pamente morţilor, *alegăndu* sîmbătă şi dumenecă" (LUCACI, 163, 23-24); „Cela ce va fi sîngur curvariu şi va avea şi alte mueri,

validat şi de: „Aceastea-s pildele lui Solomon ceale *nealease*, carele au scris priiatenii Ezechiei, împăratului Iudeii" (BB, *Parimii*, 25, 1) (αἱ ἀδιάκριτοι), unde termenul subliniat indică 'neseparaţia'. Desigur, prin acest uz se întrevede sensul actual, curent, de altfel, şi în textele vechi: „Rogu-mă, Doamne, *aleage* altul să poată, carele vei trimite" (BB, *Ex*., 4, 13); „*aleaseră* bărbaţi dintru ei se tremeaţă întru Antiohiia" (CB, *FA*, 15, 22), inclusiv în BB: „Acuma *va aleage* adunarea aceasta pre toţi cei împrejureanii noştri, ca cînd *ar aleage* viţelul ceale verzi den cîmpu" (BB, *Num.*, 22, 4); „E sutaşul vrea să petreacă Pavel, *alease* sfeatul lor, zise celora ce ştia nota să sare ainte să iasă la margine" (CV, *FA*, 27, 43). Se mai observă aici funcţionarea unui principiu fundamental în limbă, conform căruia sensurile, derivate, generate prin evoluţie istorică, în relaţie sau nu, pot coexista într-o epocă dată şi pot chiar apărea în acelaşi text.

4.2. Într-o situaţie similară se află şi vb. *a întoarce*, împreună cu familia sa. Vechile texte româneşti ne arată că acestea erau utilizate cu felurite valori metaforice, în uzuri mai variate şi mai largi decît cele actuale, precum şi cu valori calchiate, în special din maghiară. Alături de o 'transformare' (materială sau imaterială, văzută ca restabilire, revenire la un stadiu anterior sau nu, dar o scoatere din situaţia de actuală): „şi *voiu întoarce* striinarea norodului mieu, Israil, şi a Iudei, zise Domnul atotţiitoriul, şi *voiu întoarce* pre ei la pămîntul carele l-am dat părinţilor lor şi vor stăpîni pre el" (BB, *Ieremia*, 30, 3); „Acela nu vrură se asculte părinţii noştri, cela ce lepădară şi *întoarsără-se* cu inimile sale întru Eghipet" (CB, *FA*, 7, 39); „că nu numai Efesul, ce de acmu toată Asiia, Pavel acesta preapîri şi-*ntoarse* multu nărodu" (CB, *FA*, 19, 26); „*Întoarce* pre noi, Dumnezăul mîntuirilor noastre, şi *întoarce* mîniia ta de preste noi!" (BB, *Psalmi*, 84, 4); „şi puteare au asupra apelor *să* le *întoarcă* pre eale în sînge şi să lovească pămîntul cu toată rana, ori de cîte ori vor vrea" (BB, *Apocalips*, 11, 6); „Şi *întoarse* în sînge rîurile lor şi şipotele lor, pentru ca să nu bea" (BB, *Psalmi*, 77, 49); „Drăcitu-te-ai, Pavel, acea carte multă întru neistovu te *întoarse*" (CP, *FA*, 26, 24); „Hristos *întoarse* apa în vin şi făcu începeniia seamnelor lui" (NTB, 267, 33); „*Întoarse* apele lor în sînge şi omori peştii lor" (PS.S B, CIV, 29); „cu acealea ispitescu-se a clătina şi *a întoarce* pre noi " (CCÎ, 270, 9-10); „Pănătaţi şi lăcrămaţi şi plîngeţi că rîsul vostru întru plîngere *întoarce-se-va* şi bucuria întru jale" (CP, *Iac.*, 4, 9); „Mulţi-s ce me goniia şi-mi dodeiia, de la mărturiile tale nu *me întorşu*" (PH, 118, 157); „Iară cine nu va creade multă scîrbă va avea la dzua giudeţului şi casa lui *să va întoarce* în Sodom şi Gomor" (*Ieud*, 156, 24-25); „*s-au întorsu* de la mine" (NTB, *2Tim*., 1, 15) (glosat: *S-au lepădat de mine*)[8]; „Şi muierii zise: «Mulţind voiu mulţi scîrbele tale şi suspinul tău; întru scîrbe vei naşte feciori şi *întoarcerea* ta către bărbatul tău şi el pe tine va stăpîni»"

---

acela nu va putea ucide pre curvariul ce va curvi cu muiarea lui, *alegînd* de-i va fi dzîs mai deainte să nu vorovească cu muiarea lui, pentru că atunce, de-i va găsi, poate să-i ucigă şi să nu aibe nice o certare" (LEGI Mold., 98, 10-13), unde sensulgerunziului este 'cu excepţia, exceptînd'.

[8] Glosa este semnificativă deoarece, chiar dacă ea nu priveşte pe toţi cititorii potenţiali ai acestei traduceri, ne arată că respectînd sursele (în latină apare *aversi sunt*, în greacă ajpestravfhsavn me), traducătorul înţelegea că este posibil ca nu toţi cititorii (sau auditorii) să fi fost avizaţi asupra acestei valori a verbului.

(BB, *Gen*., 3, 16); „Şi *voiu întoarce întoarceril‹e›* lor, *întoarcerea* Sodomului şi featelor ei, şi *voiu întoarce întoarcerea* Samariei şi a featelor ei, şi *voiu întoarce întoarcerea* ta în mijlocul lor" (BB, *Iezechiel*, 16, 52); „Şi zise Rahil: «Ajutoră-m Dumnezău şi *mă întorşu* surorii meale şi mă întăriiu»" (BB, *Gen*., 30, 8), apare şi un alt sens, calchiat: „Amu Cinci cărți ale lui Moisi prorocul, carele sîmt *întoarse* şi scoase den limba jidovească pre greceaşte, de la greci, sîrbeaşte şi într-alte limbi, den acealea scoase pre limbă rumânească" (PO, 2, 2-4)[9]; „Şi să priimască *întorsurile* cuvintelor şi dezlegările cuvintelor întunecoase, şi să socotească direptatea adevărată, şi judecata a o îndirepta" (BB, *Parimii*, 1, 1-3); „Şi arătîndu-ni-să Chiprul, şi lăsîndu-l în a stînga, *vînslăm* în Siriia (...)"(NTB, *FA*, 21, 3) (termenul subliniat are o glosă: *Întorsura* cea demult zice înotăm, iară noi am scris vînslăm, căci vînsla cu corabiia pre apă.).

Privind la cele anterioare, se poate observa că uzurile pe care le cunoaşte *a întoarce* în limba română veche sînt variate, cuvîntului fiindu-i solicitate din plin valențele. De asemenea, prin calc, acesta se îmbogățeşte cu un sens, care este funcțional la modul eficient.

4.3. O altă situație discutată aici o constituie relația dintre *a bate* şi *a ucide*. În limba română, cele două verbe sînt moştenite din latină cu sensuri de bază, întocmai cu cele din latină, 'a lovi': „Veniț şi *să*-l *batem* pre el în limbă şi nu vom asculta cuvintele lui toate!" (BB, *Ieremia*, 18, 18), respectiv 'a omorî': „De-ar fi neştine boiaren sau de-ară fi fămeae, nemică nu se va folosi cu aceaia să poată scăpa de pedeapsa *uciderii*, ce tot se va pedepsi boiarenul şi muiarea, deaca vor face *ucidere*, ca şi fieşcine de în cei mai proşti oameni" (LEGI Munt., 235, 38-41); „Orcare fecioară sau şi văduă curată şi de cinste, de *va ucide* pri cela ce va să-i facă silă şi să-i strice fecioriia, sau să o ruşineadze (...)" (LEGI Mold., 100, 22-23); „voi de Sfîntul şi de Direptul lepădatu-vă şi cerşut bărbatul *ucigătoriu* să dea voao, Începătoriul viațeei *ucisetu*" (CB, *FA*, 3, 14-15); „Ei auziră, îmflară-se şi sfătuiră *se ucigă* ei" (CB, *FA*, 5, 33); „ce elu-l *uciseră* spînzurat spre leamne" (CP, *FA*, 10, 39); „şi feace izbîndire obiditului, *ucise* eghipteanul" (CB, *FA*, 7, 24); „lovind cu pietri, *uciseră* pre domn" (BB, *2Macabei*, 1, 16).

Corespondentul slavon al românescului *a bate*, şi anume biti, avea atît sensul 'a bate', cît şi sensul 'a ucide'. În urma contactelor (aproape sigur culte, iar nu vii) slavo-române, cuvîntul slav este redat atît prin *a bate*, cît şi prin *a ucide*, conform sensului cerut de biti în respectivul loc din text. Deşi părea logică păstrarea distincției, această cale nu a fost urmată. Pe de altă parte, însă, faptul acesta nu a condus la încărcarea lui *a bate* cu sensul 'a ucide' (lucru care ar fi fost cel mai de înțeles, dat fiind sensul fundamental al lui biti, şi anume 'a bate', pentru 'a ucide' slavona avînd un termen aparte, 8moriti, de unde şi rom. *a omorî*). Cu alte cuvinte, avînd termeni distincți pentru fiecare din cele două sensuri ale cuvîntului slavon, româna (prin traducătorii români) a optat pentru punerea în funcțiune a mecanismelor calculului, însă nu pe criteriul sensului de bază. Astfel, corespondentul căruia i se dă importanță nu este *a bate*, ci *a ucide*, probabil pe baza faptului că, în unele texte, biti apărea mai des cu valoarea 'a ucide' decît cu valoarea 'a bate' (afirmația are în vedere şi compusele, care

[9] În limba maghiară, verbul corespondent este *fordít* 'a întoarce, a consacra, a destina', dar şi 'a traduce'.

trimit către același sens ‘a ucide’, chiar dacă cu variate nuanțe ‘occidere, immolare, interficere’ etc.). În felul acesta, ca urmare a unor asemenea procese[10], prin calc, *a ucide* capătă în limba română veche sensul ‘a bate’: „Că de vrea fi pre el prin Irod, început-ară-fi *a ucide* pre el acel nederept şi bezaconic” (CCÎ, 258, 17-19); „cu trestie mă *ucidea* pre capu” (CS, 238, 18); „Iară mitariul sta departe şi nu vrea nece ochii să rădice la ceri, ce *ucidea* pieptul lui, grăiia:” (CCÎ, 11, 9-11); „fără milă *ucigînd*-o preste grumadzi, o umorî” (VS, 381, 49-50); „Unii îl *ucidea* cu leamne, alții cu pietri” (VS, 161, 48); „Cumu-i piatra ce să cheamă adamant cît să o *are ucide* cu hierul, tot nu să zdrobeaşte, ce mai vîrtos să zdrobeaşte hierul carele o *ucide*” (VARL, 139, 8-10); „luară trestiia şi-l *ucidea* cu nusa în cap” (VARL, 81, 25); „şi preste gură l-*au ucis* cu pietri şi limba i-au tăiat; şi, mai apoi, i-au tăiat capul” (VS, 320, 10-11); „fu *ucis* pre spinare şi pre pîntece şi fu băgat în temniță” (VS, 35, 1); „Şi toată mulțimea carea venise la acea previre, văzînd carele fură, *ucigînd* piepturele lor, să întoarsără” (NTB, *Lc*., 23, 48); „Că şi pîn la mațe îl străbătură cu *ucisăturile*” (VS, 264, 25).

Vechile texte arată că sistemul şi uzul au tolerat destul de bine situația la care s-a ajuns prin calc, astfel că ambii termeni în discuție pot apărea în aceeaşi frază, cu sensurile de bază: „cela ce-m junghie mie viță ca cela ce *bate* om, şi cela ce jîrtvuiaşte den turmă ca cela ce *ucide* cîine” (BB, *Isaia*, 66, 3), dar şi cu acelaşi sens: „Opt ai *bătînd*-o şi preste ceafă cu pietri *ucigînd*-o (...) şi coaste i-au frînt, *ucigînd*-o cu un ciocan de her” (VS, 30, 43-44). De asemenea, în aceeaşi frază, *a ucide* poate apărea cu ambele sensuri, cel etimologic şi cel dobîndit prin calchiere: „Şi, deaca bea apă, el să îmbată şi iase la pădure şi *să ucide* de toț copacii până intră în frundză şi să învăluiaşte cu frundză şi adoarme greu; şi-l află vînătorii şi-l *ucig*, bat” (CPLR *Fiz*., 95, 1-3). Totuşi, în vreme ce *a bate* îşi păstrează sensul, *a ucide* tinde să intre în uzuri în care, datorită realității exprimate (‘bătaia pînă la moarte’), ajunge să aglutineze cele două sensuri, să le exprime concomitent, ceea ce distruge situația anterioară, nu doar întărind premisele pentru dispariția fizică lui *a bate*, dar creînd premise pentru ceva intolerabil, şi anume confuzia conceptuală dintre ‘bătaie’ şi ‘crimă’: „Că unii amu *bătură*-i, cumu şi pre Mihea prorocu pre fălci-lu *bătu* Sedechiia; e alții *uciseră*, ca şi pre Zahariia, fiiulu lu Varahiinu, între besearecă şi oltariu *uciseră*-lu; iară alții cu pietri-i ***uciseră***, ca şi pre altu Zaharie, feciorulu lu Ioada arhiereului”[11] (CCÎ, 299, 9-14). Probabil că acest

[10] În esență, astfel de procese sînt mult mai complexe decît par, şi, cu siguranță, au mize mult mai mari decît lasă să se vadă. Pentru ca un verb precum *a ucide* să se încarce cu valori ale altui verb, şi acesta avînd o poziție bună în sistem, limba pune în funcțiune mecanisme care nu sînt la îndemîna vorbitorului. De fapt, atotputernicul principiu al economiei limbii este cel care a condus la încărcarea lui *a ucide* cu sensul ‘a bate’, deschizînd calea concurenței dintre cei doi şi generînd premise pentru eliminarea lui *a bate*. Marea vechime a cuvîntului, rădăcinile sale adînci în uzul vorbitorului comun, precum şi forța naturală de care acesta dispune (mult mai sensibil la cerințele de esență ale singurei limbi care îl defineşte şi îi dă identitate unică, şi mult mai reticent față de tipare şi structuri străine care contravin habitudinilor sale ce decurg din cerințele propriei limbi, prin comparație cu vorbitorul cult) au făcut ca totul să nu fie decît un moment din evoluția, prin traduceri, a limbii române literare, o tentativă eşuată de a modifica arhitectura limbii, pe model slavon.

[11] Despre moartea lui Zaharia, fiul lui Berechia vorbresc Matei (23, 35) şi Luca (11, 51). Despre Zaharia, fiul preotului Iehoiada, lapidat în curtea templului, se vorbeşte în *2 Paralipomena*, 24, 20-23. Indiferent de faptul că unii exegeți consideră că ar fi vorba despre o confuzie, şi că doar cel de-al

fapt a fost factorul cel mai acut care a determinat descărcarea lui *a ucide* de sensul calchiat, limba neputînd tolera o astfel de unificare, nevalidată de realitatea curentă.

4.5. Există cazuri în care nu se poate susține cu certitudine că unele dintre valorile cu care un cuvînt apare în texte constituie rezultatul unei influențe dinspre limba-sursă. Cel mai ades, lucrul acesta se datorează unei realități evidente: relațiile pe care un grup uman le poate observa între diferite procese din realitate, şi, pe această bază, exprimarea lor lingvistică prin mijloace şi forme echivalente, se pot petrece la diferite neamuri. Faptul este valabil şi în ceea ce priveşte dezvoltarea valențelor semantice ale cuvintelor, precum şi uzurile pe care acestea le pot cunoaşte astfel.

Acesta este cazul verbului *a păzi*. În limba veche, acest verb era mai bogat în sensuri decît astăzi, adică mai puțin specializat, dezvoltînd nuanțe precum 'a observa, a veghea, a pîndi, a urmări, a urma, a păstra, a proteja, a conserva, a feri'. După cum se observă, relațiile dintre aceste nuanțe sînt evidente şi fireşti, făcînd parte din procesele prin care nucleele semantice se dezvoltă şi reflectînd felul în care atît realitatea, cît şi gîndirea interacționează (în sine şi între ele) şi evoluează. Oricare dintre nuanțele de mai sus poate face referire la mai multe tipuri de acțiuni, în funcție de efectele urmărite. Astfel, 'veghea', de pildă, poate fi făcută în vederea 'pazei' sau 'urmăririi'. Ca 'urmărire', poate fi făcută spre a afla ceva, spre a feri, a lovi, a conserva. Însăşi acțiunea de 'a păzi' cuprinde în sine etape care reprezintă, de fapt, unele din acțiunile mai sus numite. În sfîrşit, unele din aceste consecințe sau scopuri pot fi exprimate (mai mult sau mai puțin evident) de către verbul *a păzi*, dar se poate şi ca el să nu îndeplinească acest rol.

De aceea, în limba veche se pot întîlni enunțuri precum: „*veț păzi* făgăduința mea, îm veț fi mie norod ales den toate limbile" (BB, *Ex*., 19, 5); „numai *se păzească* sineş de comîndă şi de sînge şi de necături şi de iubi-lucrarea" (CB, *FA*, 21, 25) (în CV *se veaghie*); „Şi pre îngeri, pre carii n-*au păzit* a lor diregătorie, ce au lăsat al lor lăcaş, la judecata amarei zile cu legături veacinice supt întunearec i-*au păzit*" (BB, *Iuda*, 6), „E îngerii ceia ce nu *se feriră* al său începutu" (CB), „Îngerii ce nu *vegheară* al său început" (CP), dar în textul *Spunerii* din CB: „şi îngerii ce nu-*ş păziră* al său cinu nu cruță" (CB, 380, 3-4), unde sensul verbului în discuție este 'a veghea, a avea grijă, a feri', dezvoltat din observare, apoi urmărire constantă în vederea conservării. În: „Tu *ai păzit* vinul cel bun pănă acum" (BB, *Ioan*, 2, 10); „Omul asupra altui om *păzeaşte* mînie, şi de la Domnul ceare vindecare?" (BB, *Is. Sir.*, 28, 3); „El trup fiind, *păzeaşte* pizmă; cine va curăți păcatele lui?" (BB, *Is. Sir.*, 28, 5) acțiunea a ajuns deja în punctul conservării, ea fiind făcută în vederea a altceva, lucru a cărui exprimare nu mai priveşte acest verb. Şirul 'observare, urmărire, pîndă, căutarea prilejului favorabil unei acțiuni vizate', care nu include 'veghe, pază, protejare', apare în: „Şi Amesai n-*au păzit* sabiia cea den mîna lui Ioav şi lovi pre el cu ea Ioav în deşărt şi i să vărsă pîntecele lui preste pămînt" (BB, *2Împărați*, 20, 10); „Şi *păzind*, au trimis prilăstitori, fățărnicind pre sine a fi direpți, ca să-l prinză pre el în cuvînt, ca să-l dea pre el împărăției şi puterii diregătoriului" (BB, *Lc.*, 20, 20); „Şi-l *păziia* pre el de-l va vindeca sîmbăta, ca să-l

---

doilea ar fi fost lapidat, important pentru noi este ce crede autorul *Cărții cu învățătură*, şi anume că ambii Zaharia au fost bătuți cu pietre pînă cînd au murit.

defaime pre el" (BB, *Mc.*, 3, 2); „şi era întru pohtă foarte ca să să împreune cu ea; şi *păziia* vreame ca să o înşale pre ea den zioa care o au văzut" (BB, *Iudith*, 12, 15), unde *a păzi* nu se referă nicicum la sensul astăzi asignat acestui verb. Nu altfel se petrec lucrurile în: „Că ziseră vrăjmaşii miei mie şi cei ce *păzesc* sufletul mieu sfătuiră împreună" (BB, *Psalmi*, 70, 11) (οἱ φυλάσσοντες); „el *va păzi* ţie capul şi tu *vei păzi* lui călcîile" (BB, *Gen*., 3, 15) (mai nuanţat în *Vulgata*: Ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus, în *Septuaginta*: αὗτός σου τηρήσει κεφαλὴν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν).

În limba greacă, verbele φυλάσσω şi τηρέω aveau sensurile 'a veghea, a păzi, a fi atent, a supraveghea, a conserva, a proteja, a observa, a pîndi', respectiv 'a supraveghea, a observa, a urmări'. Infinit mai bogată şi mai nuanţată, exersată în a exprima diferenţiat nuanţe dintre cele mai fine, limba greacă îşi putea permite utilizarea mai multor termeni pentru a reda nuanţe din cele mai rafinate. Româna, însă, avea o triplă problemă: **a)** era lipsită de modalităţi complexe de redare a unor conţinuturi[12], **b)** dezvoltarea cultural-spirituală nu ajunsese la crearea sau împrumutarea de concepte foarte complexe, aşadar lipseau şi modalităţile corespunzătoare de conceptualizare, **c)** avea a face cu un text biblic şi, în contextul mai sus schiţat, teama de a nu sminti cuvîntul sacru era amplificată. Chiar aşa, însă, termenii greceşti nu aveau sensuri diferite de rom. *a păzi*, acesta avînd valenţele necesare pentru a reda semnificaţiile solicitate de context.

Uzul acesta apare şi în alte texte vechi româneşti: „Deci ca să punem şi noi odihnă condeiului, ca un trăgătoriu vînsla, că oare cum jeluiaşte cine e pre mare să vază pristanişte, aşişi scriitoriul *păzeşte* să vază svîrşitul. Deci să punem şi noi negoţul corabiei noastre să stea în vadul păscarilor!" (MOXA, 203, 9-13).

4.6. Din cele ce preced reiese că nu se pot aduce traducătorilor reproşuri pentru soluţii precum: „Nu lăsîndu noi vîntul, notămu întru Critul cela dintru Salmon, e abiia *aleasemu* marginea, vinemu spre locul ce se cheamă Bunu-opreaşte, iuo aproape era cetatea Lasea" (CB, *FA*, 27, 7-8); „şi se vor aduna înaintea lui toate limbile; şi *va aleage* ei unul de alalt, ca un păstoriu *aleage* oile den capre" (CCÎ, 34, 2-3), întrebîndu-ne cum poate *alege* cineva ţărmul, deplasîndu-se, totodată, pe mare, sau cum poate *alege* cineva oi din capre. De asemenea, în cazuri precum: „Amu Cinci cărţi ale lui Moisi prorocul, carele sîmt *întoarse* şi scoase den limba jidovească pre greceaşte, de la greci, sîrbeaşte şi într-alte limbi, den acealea scoase pre limbă rumânească" (PO, 2, 2-4); „Şi să priimască *întorsurile* cuvintelor şi dezlegările cuvintelor întunecoase, şi să socotească direptatea adevărată, şi judecata a o îndirepta" (BB, *Parimii*, 1, 1-3), nu este loc pentru nedumeriri legate de cum poate fi *întoarsă* o carte dintr-o limbă sau asupra a ceea ce poate fi *întorsura* unui cuvînt. Tot astfel, nu-i loc de dezaprobare pentru traducere, cînd aceasta ne spune că Pavel *a fost ucis* cu pietre, părea mort, iar apoi s-a ridicat şi a intrat în cetate: „şi înrostiră gloatele, cu pietri *uciseră* Pavel şi traseră-lu

[12] Se includ aici: trecutul prea puţin exersat în a exprima realităţi complexe şi nuanţate (deci o limbă care tocmai era stimulată prin solicitări consistente, dar care, pînă atunci, nu fusese vreodată copleşită de cererile vorbitorilor) şi constrîngerile structurale ale limbii, care nu avea nici un lexic bogat şi nici un sistem de prefixoide care să nuanţeze sensurile.

afară din cetate, părea-lă elu mortu. Împrejuru stătură lui ucenicii; sculă-se, întră în cetate" (CB, *FA*, XIV, 19-20); „şi învitară nărodul şi cu pietri *uciseră* Pavel, traseră-l afară den cetate, părea-le că e mort el. E den-prejurul lui sta ucenicii lui; sculă-se şi întră în cetate" (CP).

În acelaşi chip, în limba veche, *a păzi* era mai încăpător decît astăzi din punct de vedere semantic, putînd purta nuanțe de sens relaționate unele de altele, decurgînd unele din altele, acoperind sau doar vizînd efecte şi posibilități de viitor ale acțiunii astfel aduse în prim plan. De aceea sînt cît se poate de corecte traduceri precum: „el *va păzi* ție capul şi tu *vei păzi* lui călcîile" (BB, *Gen*., 3, 15) sau: „şi era întru pohtă foarte ca să să împreune cu ea; şi *păziia* vreame ca să o înşale pre ea den zioa care o au văzut" (BB, *Iudith*, 12, 15), sensul pe care îl deține şi îl poartă *a păzi* aici fiind 'a observa, a pîndi, a urmări asiduu pentru a găsi prilej'. Faptul că astăzi şi-a îngustat sensul poate conduce la aprecieri eronate atunci cînd judecata nu se face corect, din perspectivă diacronică, cu plasarea în epoca în care s-a efectuat traducerea.

> Din numeroasele exemple care pot fi citate aici, încheiem cu unul singur. La despărțirea finală a lui Iacob de Laban, cei doi fac un juramînt: „Şi Iacov giură lu Laban pre *frica* tătîni-său, lui Isac" (PO, *Gen*., 31, 54) (Heltai: „Es Iacob meg esküuec Labannac, az ö Attyanac Isaacnac *félelmére*"; *Vulgata*: „iuravit Iacob per *Timorem* patris sui Isaac"), în BB: „Şi jură Iacov dupre *frica* tătîni-său lui Isaac" (*Septuaginta*: Καὶ ὤμοσεν Ἰακὼβ κατὰ **τοῦ φόβου** τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἰσαάκ). Menționea apăruse în *Gen*., 31, 42: „Să tatălui mieu Domnezeu, lui Avraam Domnezeu şi lui Isac *frica* cu mine n-au vrut fi" (PO) (Heltai: „Ha az én attyamnac Istene az Abraham Istene, es Isaaknac *félelme* velem nẽ volt volna"; *Vulgata*: „nisi Deus patris mei Abraham et *Timor* Isaac adfuisset mihi"), „De nu ar fi Dumnezăul părintelui mieu Avraam şi *frica* lui Isaac" (BB) *Septuaginta*: Εἰ μὴ ὁ Θεὸς τοῦ πατρός μου Ἀβραὰμ, καὶ **ὁ φόβος** Ἰσαὰκ ἦν μοι). Este aproape sigur[13] că *frica* este aici o denumire prin care se face referire la Dumnezeu [cf. şi: „Svînt şi *înfricoşat* iaste numele lui; începătura înțelepciunii, *frica* Domnului" (BB, *Ps*., 110, 9); „sfîntu şi *fricos* e numele lui" (PS.S B, CX, 9)], chiar dacă, mult mai tîrziu, Ioan va spune: „*Frică* nu iaste în dragoste, ce dragostea cea deplin scoate *frica* afară, căci *frica* ***certare***[14] are, iară cela ce să teame nu iaste deplin întru dragoste" (BB, *1Ioan*, 4, 18). Nu este rezultatul unei traduceri sau

[13] Majoritatea textelor prezintă, pe urma celui grecesc, termeni care se centrează pe sensul cel mai cunoscut (nu cel mai vechi) al gr. fovbo". Termenul grecesc, însă, are şi sensul 'cel care te eliberează de teamă, cel puternic'. Totodată, unele versiuni, cum este *Biblia* maghiară, pledează pentru termeni cu sensul 'rudă, afin, ocrotitor (mai puternic)'. Ar putea exista aici o relație mult mai strînsă decît apare la prima vedere, care ar arăta că o traducere corectă ar merge în această direcție, şi nu în cea actuală, facilă şi, foarte probabil, „actualizată" într-un anumit moment.

Lectura *Vechiului Testament* (într-o anumită măsură, şi aceea a *Noului Testament*) arată - prin termenii-atribute prin care Divinitatea este denumită preponderent într-un anumit moment - nu doar felul în care omul se raporta la aceasta şi modul în care o percepea, ci şi tipul dominant de relație la un moment dat (vezi şi Al. Gafton, *Numele în* ***Biblie***, în AUI, LI (2005), p. 165-179).

[14] Nici vb. *a certa* nu avea întocmai semnificațiile actuale: „*Certarea* răpitorilor iaste numai moartea" (LEGI Mold., 129, 22); „Iară Saul, încă suflînd cu *certări* şi cu uciderі spre ucenicii Domnului (...)" (NTB, *FA*, 9, 1).

echivalări greşite, după cum se observă şi din versiunile paralele şi de control, unde termenii utilizaţi nu deţin sensuri sau nuanţe care ar indica o utilizare greşită a rom. *frică*.

5. Uneori, însă, autorul traducerii se socoteşte îndreptăţit să umble la text, adăugînd sau eliminînd elemente pe care, probabil, le consideră necesare sub anumite aspecte, majoritatea copleşitoare dată de felul în care funcţionează limba. În general, este vorba despre elemente de discursivitate, de relaţie, felurite inserturi afective, indici de tot felul[15]. Ca şi urmarea fidelă sau prea fidelă, abaterea de la text ramîne tot o opţiune care face parte din strategia traducătorului de a traduce textul. Acţiunile sale pot fi considerate mai mult sau mai puţin eficiente, dar nu pot fi socotite ca deliberat dăunătoare procesului traducerii. Privind lucrurile din această perspectivă, se poate înţelege cu adevărat de ce, într-o anumită situaţie, traducătorul a preferat sa omită, să adauge, să interpreteze sau să desfăşoare altfel decît în textul-sursă un anumit element, o anumită structură. Toate acţiunile sale ţin seamă - mai mult sau mai puţin - de anumiţi factori (limba, textul ca literă, ca sens, cititorul), constrîngeri care nu acţionează concomitent, permanent şi mereu cu aceeaşi forţă. Aşa cum însuşi textul este variat, exercitînd solicitări şi presiuni inegale, cum limba poate fi uneori mai cooperantă, alteori mai îndărătnică, iar cititorul şi uzul mai receptivi la anumite structuri sau inovaţii sau mai reticenţi ori chiar refractari, tot astfel, traducătorul încearcă tratamente diferite, într-un comportament suplu, în esenţă (chiar anumite rigidităţi se pot înscrie într-un comportament programatic, prin care se încearcă un anume tip de soluţionare a problemelor).

5.1. Spre exemplu, sub *Gen*., 30, 11, după naşterea lui Gad de către Zilpa, ca fiu al Liei, aceasta din urmă va spune: Ἐν τύχῃ, în *Septuaginta*, *feliciter*, în *Vulgata*, „Glück zu!" la Luther, „A troop cometh", în *Biblia* regelui Iacob I, „cu noroc", în *Biblia* 2001. Urmînd textul maghiar al lui Heltai, unde apare „Iol iön", PO traduce prin „bine fu". Este un caz de urmare prea fidelă a textului maghiar, fără ca acest fapt să fie necesar ori profitabil pentru traducere şi pentru cititor. Astfel de expresii care, deşi încearcă să nu trădeze textul, aparţin limbilor respective, fiind uzuale sau cunoscute, ele redînd acea urare-mulţumire pe care româna o poate reda, spre exemplu, prin: „(Să fie) cu noroc!", precum în *Biblia* 2001.

> Ca orice formulă care încearcă să redea în termenii unei limbi o stare sufletească, mai mult sau mai puţin complexă, traducerea întocmai sub aspect formal poate conduce la valori sau la forme care nu au curs în limba-ţintă, care, deşi nu sînt de natură să devină nişte enigme pentru receptor, totuşi, chiar dacă au şanse de reproducere şi existenţă în acea limbă, pot afecta, nu neapărat sistemul lingvistic în care intră, ci zona de interferenţă a acestuia cu gîndirea în respectiva limbă. În cazul acesta (nici maghiara, nici româna nu reuşesc să cuprindă în formula utilizată decît satisfacţia pentru reuşită), mulţumirea abia este conturată, iar urarea faţă de sine (de fapt, formula magică prin care Divinitatea este constrînsă la a continua actele de

[15] Pentru chestiunea exactităţii traducerilor şi a mizelor pentru care se produc abaterile conştiente, vezi studiul nostru ***Palia de la Orăştie*** *ca traducere*, în *Palia de la Orăştie (1582)*, II, *Studii*, în special p. 29-51.

bunăvoință) nici nu există. Fireşte că traducerea românească se datoreşte urmării textului maghiar, dar este una dintre acele situații în care are loc o îndepărtare de model (în fapt, şi acesta o traducere). O astfel de distanțare poate atinge puncte critice față de conținutul de tradus (acesta exprimat în formele unei terțe limbi), datorită glisării sferelor semantice, care îşi coincid parțial, dar care au putut pierde nucleul de sens ce era de redat. Încercarea de a propaga un anumit conținut, exprimat într-o limbă prin forme specifice acesteia, într-o altă limbă, dar care are formele şi uzurile ei specifice se loveşte şi de această problemă. Cazul obişnuit şi normal este cel în care termenii corespondenți ai celor două limbi nu îşi corespund în totalitate pe toate notele lor de conținut. Dacă între sferele acestora există o suprafață întinsă de contact, dar nota pentru care este folosit acel termen într-o limbă nu este conținută de corespondentul său obişnuit şi în limba în care se traduce, iar aceasta din urmă, totuşi îl utilizează, avem a face cu o încercare (conştientă sau nu) de calc semantic. Dacă, apoi, o terță limbă traduce urmînd traducerea şi procedează în acelaşi fel, dar nici termenul ei nu conține nota respectivă şi, mai mult, nici nota care a putut genera apropierea care să justifice în prima traducere utilizarea acelui termen, atunci abaterea poate atinge limite nepermise, traducerea avînd şanse să devină aberantă.

În aceste cazuri, abia întoarcerea la sursa originară (cea în care a fost scris textul), eventual, urmărirea textului în mai multe dintre limbile în care acesta a fost tradus, poate ajuta la înțelegerea menirii pe care forma respectivă trebuia să o aibă.

5.2. Tot în *Palia de la Orăştie*, apare interjecția *ni*, de origine maghiară în limba română. Într-un loc oarecare din textul maghiar este posibil ca aceasta să nu apară ca atare în textul maghiar, ci o altă interjecție. Totodată, în paralel, textul latin poate să nu prezinte nici un fel de corespondent.

Astfel, sub *Gen*., 11, 3, textul românesc prezintă interj. *ni*, ceea ce are drept corespondent în *Pentateuhul* lui Heltai, forma *ier*[16], în vreme ce *Vulgata* prezintă o formă care nu ar putea fi acceptată ca inspirînd-o pe cea românească: imperativul *venite*[17].

5.3. Asemănător, sub *Gen*., 24, 30 apare: „şi sosi la bărbat; *iaca*, sta la fîntînă lîngă cămile", „Iuta ezokaert a firfiuhoz, es *ime* ál vala a Kútnal a Teuéc mellet", dar: „venit ad virum qui stabat iuxta camelos et propter fontem aquae" (*Vulgata*)[18]. Se poate constata şi situația inversă. Astfel, segmentul de sub *Ex*., 14, 17 leagă textul românesc: „Eu, iară" de cel latin: „ego autem", şi nu de cel maghiar: *Ime*. În contextul în care *Palia de la Orăştie* este rezultatul consultării paralele a *Pentateuhului* lui Heltai şi a *Vulgatei*, cele de mai sus arată că, în cazul în care cele două surse nu prezintă identitate, traducătorul a căutat de fiecare dată să aleagă utilizarea acelei surse despre

---

[16] Interj. *ni* este de origine maghiară în limba română (vezi EWUR, s.v.) şi este o formă care rămîne o modalitate primitivă de exprimare (nu doar datorită cantității de afectivitate pe care un astfel de element îl are în mod implicit, fapt trădat şi de valoarea interjecțională a respectivului flux sonor).

[17] Vezi şi *Gen*., 11, 4 şi 7; 19, 32; 30, 34; 31, 30.

[18] În de Carrieres: „venit ad virum qui stabat juxta camelos, et prope fontam aquae". Acest element are, însă, corespondente în textul german („da kam er zu dem Mann, und siehe, er stand bei den Kamelen am Brunnen"), ceea ce se explică prin textul ebraic:וְהִנֵּה הִצָּ מֵ ד עַל־הַגְּמַלִּ ים עַל־הָעָ ין 'şi iată-l, era stînd lîngă cămile la fîntînă'.

care a considerat că urmînd-o îi poate oferi un text românesc mai limpede şi mai sugestiv.

5.4. Uneori, glosele explicative pot pătrunde în text. Astfel, deşi avem a face cu o astfel de glosă în: „Tavitha, carea, de veri tîlcui, să zice „capră sălbatecă" (NTB, FA, 9, 36), autorii traducerii simt nevoia unei glose care încearcă să facă referire şi la versiunea grecească: „Greceaşte, Dorcas". Procedeul nu aparţine traducătorului român, pentru care segmentul respectiv face parte din text, deoarece textul grecesc conţine, pentru cititorul grec, traducerea în greacă a numelui ebraic. Textul biblic s-a încărcat astfel cu o glosă explicativă, pe care o înglobează, şi care, ulterior, făcînd parte din textul sacru, trece în latină şi slavonă: Ταβειθά, ἣ διερμηνευομένη λέγεται Δορκάς devine: „Tabitha, quae interpretata dicitur Dorcas"[19]; (avi9a, 2je scazaema gleT$™ sr0na.

5.5. Avînd la dispoziţie două surse, din care una are un element, cealaltă nu, gestul traducătorului de a alege momentan, uneori să o urmeze pe cea care deţine, alteori pe cea care nu deţine un anumit element de ordin afectiv, trebuie subordonat cerinţelor pe care le atribuie acesta limbii în care traduce, uzurilor de acolo, precum şi deprinderilor cititorului sau auditoriului. La fel este cazul în care traducătorul se consideră îndreptăţit să adauge un element. Astfel, la prima întîlnire a lui Moise cu Dumnezeu, în episodul tufei care ia foc, Dumnezeu îl strigă pe Moise de două ori pe nume, faţă de care, conform *Septuagintei*, reacţia spontană a lui Moise este: „Ὁ δὲ εἶπε· Τί ἐστι" (*Ex*., 3, 4). Vulgata redă prin: „Qui respondit: Adsum". În PO avem: „Şi răspunse: «Iată-mă aicea»" (PO), ceea ce redă întocmai versiunea lui Heltai: „Es felele: Ihon vagyoc", de altfel, aproape identică cu ceea ce apare în *Vulgata*. *Biblia* 2001 prezintă: „Şi el a răspuns: «Ce este?»". În BB, segmentul apare cu o adăugire pe care nici *Septuaginta*, nici *Vulgata* şi nici alte texte consultate nu o conţin: „Şi el zise: „Ce iaste, *Doamne*?". Este greu de crezut că un traducător care - s-a văzut prea bine - urmează cu fidelitate un model, operează sute de calcuri, traduce întocmai, chiar şi în ceea ce priveste sintaxa şi topica, să se inspire brusc dintr-un alt model. Este foarte probabil ca insertul să îi aparţină. În acest caz, devine firesc să încercăm a înţelege ce l-a putut determina să introducă acel *Doamne*. Dacă privim la felul în care se modifică enunţul astfel, putem avea şanse de a înţelege cauzele, motivaţiile şi mizele unei astfel de modalizări. Fiind prima întîlnire dintre Moise şi Dumnezeu, este limpede că Moise nu putea, realmente,

[19] Este de observat că textul latin nu procedează precum cel grecesc şi nu traduce în latină substantivul Tabitha, ci, practic, traduce întocmai textul grecesc, dînd termenul întîlnit în versiunea grecească. Dacă privim la textul slavon, observăm că acesta dă termenul ebraic, după care îi dă echivalentul slavon, fără a-l menţiona măcar pe cel grecesc. Aceste comportamente sînt semnificative pentru a arăta măsura în care textul sacralizat înglobează glosa transmiţîndu-i astfel sacralitate. Totodată, unii traducători deţin acea doză de detaşare şi înţeleg că rolul glosei, fie şi în text, este de a explicita pentru cititorii limbii în care se traduce. Menţionăm că că traducerile româneşti din secolul al XVI-lea vor proceda precum textul grecesc şi cel slavon, redînd cuvîntul în română. „Întru Iop era oarecarea uceniţă cu numele *Tavita*, *ce spuindu grăiaşte-se Căprioara*" (CB, *FA*, 9, 38); „E întru Iopea era o uceniţă ce-i era numele *Tavita*, *ce se spune grăiaşte-se Căprioară*" (CP); „arătîndu cămăşile şi veşmintele cîte feace-se cu nuse fiindu *Căprioara*" (CB, *FA*, 9, 39); „arăta-şi cămăşile şi veşmintele ce făcuse **Sîrna** fiind cu nusele" (CP); „*Tavito*, scoală-te!" (CB, *FA*, 9, 40); „*Tavita*, scoală-te!" (CP).

şti cine îl strigă. Avertizat, însă, de prezenţa rugului arzînd, asupra faptului că se petrece ceva peste puterile firii omeneşti, putea intui că se află în prezenţa unei divinităţi. În versiunile consultate, Moise răspunde fie prin: 'sînt aici!', fie prin 'ce este?'. În primul caz, avem a face cu una dintre modalităţile prin care omul se pune la dispoziţie. Dar BB nu a urmat *Vulgata*, şi nici textul ebraic[20], unde apare această formă de supunere. BB a urmat *Septuaginta*, unde Moise răspunde printr-o întrebare: *Ce este?*. Orice vorbitor român nativ sesizează, însă, că, în română, o astfel de formulă este cel puţin nepotrivită în raport cu cineva plasat mai sus, cu atît mai mult cu divinitatea. În general, cînd între cei doi există un decalaj ierarhic - încă mai vîrtos cînd cel inferior nu îl cunoaşte pe cel superior -, cel dintîi utilizează un vocativ, prin care încearcă să-şi atragă bunăvoinţa superiorului. De regulă, vocativul este măgulitor, conţine un titlu, un atribut, cu rolul de a face limpede faptul că inferiorul cunoaşte şi recunoaşte statutul celuilalt şi i se supune în mod hotărît şi neechivoc. Acesta este rolul vocativului adăugat în BB. Forma aleasă a fost *Doamne* deoarece sensul acesteia este 'stăpîn', Moise neştiind care anume dintre zei l-ar fi putut aborda.

6. Alături de cele de mai sus am observa că exista suficient de multe texte vechi româneşti, religioase sau laice, care conţin traduceri duble sau glose[21]. Foarte variate, bogate şi răspîndite, aceste glose erau modalităţi prin care traducătorul încerca să expliciteze anumite conţinuturi. Uneori, acesta o făcea din perspectivă strict lingvistică: „să paşteţi *beseareca* lui Dumnezău" (glosat: Adunarea credincioşilor iaste beseareca - NTB, *FA*, 20, 28). Traducînd întocmai sau urmînd textul-sursă ca pe un adevarat model, rezultatul era considerat ca nefiind dotat cu inteligibilitatea dorită. Glosa vine sa suplinească nevoi şi carenţe ale limbii, mai puţin aptă sau exersate. Glosa înlătură ambiguităţile, aduce completări, face precizări esenţiale pentru înţelegerea textului: „durearea mueriei (glosat: cînd naşte - NTB, *1Sol*., 5, 3). O traducere literală poate necesita explicaţii, precum în: „Iară de nu voiu şti putearea glasului" (glosat: Înţelesul - NTB, *1Cor*., 14, 11). Textele latin şi grecesc fiind: „Si ergo nesciero virtutem vocis"; ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς, termenul din limba-sursă este mai bogat în sensuri, caz în care glosa adaugă şi reface, calcul semantic rezultat adăugîndu-se formelor propuse limbii primitoare. Alteori, este mai dificil de susţinut cu tărie că glosa este una pur lingvistică, de traducător şi nu de hermeneut: „Şi atunci să va arăta sămnul Fiiului omenesc" (glosat: Sămnul Fiiului iaste putearea şi slava lui, cu carea va veni - NTB, *Mt*., 24, 30), „Că unulu-i Dumnezău, carele îndereptează tăiarea împregiur den credinţă şi netăiaria împregiur pren credinţă" (glosat: Jidovul, să înţeleage tăiarea împregiur, iară netăiarea împregiur, păgînii - NTB, *Romani*, 3, 30), „Păziţi-vă să nu vă înşale cineva pre voi, cu filosofie şi cu înşălăciune deşartă, după rînduialele omeneşti,

[20] De altfel, atunci cînd discutăm despre traducerea *Bibliei* de la 1688, nu are sens aducerea în discuţie a textului ebraic. Nimeni nu a susţinut vreo relaţie directă între cele două. Textul ebraic poate interesa ca sursă de bază (eventual) sau acolo unde cineva se revendică de la el.

[21] Pentru chestiunea gloselor şi a traducerilor duble, vezi Al. Gafton, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice*, Iaşi, 2005, p. 196-268, Gheorghe Chivu, ***Psaltirea** - de la litera la spiritul textului sacru. Consideraţii asupra unui manuscris moldovenesc de la mijlocul secolului al XVII-lea*, p. 37-43, în „Text şi discurs religios", I, 2009, idem, *De la litera la spiritul textului sacru. Mărturia unui Evangheliar manuscris*, în volumul de faţă.

după stihiia lumiei, iară nu după a lui Hristos" (glosat: Stihiia să înțelege obiceaiul Legiei supt carele îndereaptă Dumnezău Besereca lui, în Leagea Veache, ca şi suptu un dascal - NTB, *Col*., 2, 8), „Şi adusără asina şi mînzul şi pusără desupra lor veşmintele sale, şi-l pusără spre iale" (glosat: Tîlc: Hristos n-au şezut pre amîndoao, numai pre mînzu, cum arată ceialalți evanghelisti; că face pomeană Sfînta Evanghelie de amîndoao, iară într-un loc au fost - NTB, *Mt*., 21, 7), „nu numai cu pîine va trăi omul, ce cu tot cuvîntul carele iase den gura lui Dumnedzeu" (glosat: Ce să zice: Săva cu ce voiaşte Dumnedzeu să-l hrănească - NTB, *Mt*., 4, 4), „Cine înțelepțeaşte zilei, lui Dumnezău înțelepțeaşte" (glosat: Aici zice: Au a mînca, au a nu mînca, să facă pre cinstea lui Dumnezeu, ştiind cu adevăr că-i place, au că nu-i place lui Dumnezeu - NTB, *Romani*, 14, 6); „Au nu avem puteare pre o sor muiare a o purta" (glosat: Muerii îi zice sor, nu pentru frăția, ce pentru cinste muerească - NTB, *1Cor*., 9, 5), cazuri în care glosa devine o mică explicație hermeneutică.

În ceea ce priveşte traducerile duble, acestea apar în manuscrise. Astfel, *Evangheliarul de la Războieni* (ms. 296 B.A.R.), care datează din prima jumătate a secolului al XVII-lea este dominat de variante pe care scriptorul le înşiruie în text: „Pui de vipere (var. pui de năpîrcă), cine v-au spus voao să scăpați de mîniia ceaea ce-i să fie?"; „Deci tot pomul cela ce nu face poame bune tăiat va fi şi în foc va fi lepădat (var. aruncat)" (*Mt*., 3; 7, 10); „Şi deaca audzi Isus că Ioan fu dat (var. băgat în temniță) să duse în Galileiu" (*Mt*., 4, 12); „Şi eşi audzul lui întru toată Siriia (var. şi eşi veastea lui preste toată Siriia). Şi-i aduseră lui de toți bolnavii în multe chipuri cu neputințe (var. în tot chipul cu neputințe) şi ținuți de chinuri, şi îndrăciți, şi lunateci (var. şi răzbiți în luni noao) (var. şi slabi de vene) (var. şi slăbănogi) şi-i tămădui pre înşi. Şi dup-ins purceasără năroade multe (var. se duseră năroade multe) din Galileiu şi din dzeace cetăți şi din Ierusalim şi din jidovime şi de pre de-ceaiă parte de Iordan" (*Mt*., 4, 17-25). Faptul acesta nu scuteşte textul de glose marginale: „cîrpindu-şi mreaja sa", glosat „scuturîndu-şi mreaja sa".

Dincolo de multe cauze care pot fi întrezărite pentru un astfel de comportament, variantele au rolul de a completa şi de a nuanța soluția inițială, încercînd să acopere un deficit de expresie care, în opinia noastră, ține într-o măsură de sistem, într-o alta de normă şi mult mai puțin de capacitățile traducătorului. Dar textele nu se pot constitui şi utiliza mereu astfel. În cele din urmă, autorul care îşi asumă traducerea o face asumîndu-şi răspunderea unor alegeri. Acestea trebuie să fie în conformitate cu anumite principii şi colaborîînd în cadrul unui sistem coerent. BB îşi asumă aceste riscuri, socotind că cea mai lipsită de riscuri cale rămîne aceea a urmării textului din limba-sursă. De aceea, BB îşi asumă (pentru *Vechiul Testament*) Septuaginta şi limba greacă ca modele şi se vrea un text definitiv, într-o ediție îngrijită, lipsit de variante, note originale şi care solicită limbii române efortul edificării pe un ilustru model.

7. Concluzii. Discuția referitoare la valoarea de traducere a *Bibliei* de la 1688, are nevoie„ în primicipal, de observarea atentă a două elemente. Relația acestui text cu

modelele sale[22] şi acomodarea limbii propuse de respectiva traducere la realităţile, valenţele şi tendinţele contemporane ale limbii respective.

Judecînd lucrurile din această perspectivă, pe baza cantităţii de material analizate de-a lungul timpului[23], socotim că departe de a satisface multe dintre cerinţele importante ale unei traduceri atît de pretenţioase cum este cea a textului biblic, *Biblia* de la 1688 reprezintă o realizare importantă (cei, drept, şi un moment de detentă pierdut, apoi, de către urmaşi), rod al unei concepţii corecte şi capabile să dea roade, asupra felului în care trebuie construită o astfel de traducere. *Biblia* de la 1688 furnizează un bogat material oricui este preocupat de studiul traducerilor biblice şi, în special de studiul şi de hermeneza traducerilor *Septuagintei*.

Sigle şi Bibliografie (selectiv)

1. Ediţii ale *Bibliei*

B.Jer. = *La Bible* de Jérusalem traduite des textes originaux (...) par B. et L. Hurault, J. Van Der Meersch, Paris, 1994

Biblia 2001, = *Biblia* (...), Bucureşti, 2001, versiune diortosită după Septuaginta, redactată şi adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania.

La Sainte Bible Polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des *Septante* le texte latin de la *Vulgate* et la traduction française de M. L'Abbé Glaire avec les différences de l'hébreu, des *Septante* et de la Vulgate; (...) par F. Vigouroux, *Ancien Testament*, tome I *Le Pentateuque*, Paris, 1900, tome V, 1904

Biblia sacra secundum Vulgatam clementinam (...), Ratisbonae, 1922

Librorum Veteris Testamenti canonicorum, pars prior, graece, Pauli de Lagarde (...) Gottingae, 1883

Segond = *La Sainte Bible* traduite sur les originaux hébreu et grec par Louis Segond, avec les parallèles chaînes de références, notes explicatives et commentaires de C.I. Scofield, Paris, 1989

Septuaginta = Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ / VETUS TESTAMENTUM GRAECUM juxta Septuaginta interpretes, ex auctoritate Sixti Quinti Pontificis Maximi Editum juxta exemplar originale Vaticanum. (...) Cum latina translatione, animadversionibus, et complementis ex aliis manuscriptis. Cura et studio J.N. Jager (...) tomus primus, Parisiis, M DCCC LXXVIII

[22] Analiza traducerilor nu poate fi făcută fără introducerea perspectivei comparative, cu referire la sursa sau sursele unui text. Orice comparaţie a acestuia cu un text cu care nu se află în relaţie directă va putea oferi doar concluzii lipsite de însemnătate, mai ales atunci cînd este vorba despre o traducere care şi-a asumat cu tărie urmarea modelului.

[23] După ştiinţa noastră, singurele studii temeinice asupra limbii *Bibliei* de la 1688 sînt cele concepute de către Vasile Arvinte (pentru *Pentateuh*, în MLD, reluat apoi, şi la care se adaugă studierea *Evangheliei după Matei*, a unui fragment din *Evanghelia după Marcu* şi *Faptele Apostolilor*, în ediţia integrală *Biblia 1688*, din 2001-2002). Baza oricărei analize asupra traducerii sau de text, în general, credem că o constituie o analiză lingvistică competentă, din perspectivă diacronică prospectivă. Abia avînd o astfel de analiză se pot, apoi emite opinii întemeiate asupra altor aspecte ale textului.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece ixta 70 interpretes (...), *Leges et historiae*, Stuttgart, 1935

The Old Testament The Authorized or King James Version of 1611 (...), Cambridge, 1996

Vulgata = Biblia sacra iuxta *Vulgatam* versionem (...) recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber Osb, editio altera emendata, tomus I, *Genesis-Psalmi*, Stuttgart, 1975

2. Ediții de texte

Biblia 1688, ediție întocmită de V. Arvinte, I. Caproşu, Al. Gafton, Laura Manea, N.A. Ursu, 2. vol., Iaşi, 2001, 2002

CB = *Codicele Bratul*, ediție de text de Al. Gafton, Iaşi, 2003

CCÎ = Coresi, *Carte cu învățătură* (1581), publicată de Sextil Puşcariu şi Alexie Procopovici, vol. I, textul, Bucureşti, 1914

CP = *Texte de limbă din secolul XVI* reproduse în facsimile îngrijite de I. Bianu, membru al Academiei Române. *IV. Lucrul Apostolesc. Apostolul tipărit de diaconul Coresi la Braşov în anul 1563*, Bucureşti, 1930

CS = *Codex Sturdzanus*, Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text şi indice de cuvinte de Gh. Chivu, Bucureşti, 1993

CV = *Codicele Voroneţean*, ediție critică, studiu filologic şi studiu lingvistic de Mariana Costinescu, Bucureşti, 1981

DÎ = *Documente şi însemnări româneşti din secolul al XVI-lea*, text stabilit şi indice de Gheorghe Chivu, Magdalena Georgescu, Magdalena Ioniță, Alexandru Mareş şi Alexandra Roman-Moraru, Introducere de Alexandru Mareş, Bucureşti, 1979

DRB = *Documente româneşti* reproduse după originale sau după fotografii sub supravegherea bibliotecarului Academiei Române Ioan Bianu, partea 1, epoca dinainte de Mateiu Basarab (1632) şi Vasile Lupu (1634), tomul I fasc. 1-2, Bucureşti, 1907

IZ^1 = *Ispisoace şi zapise* (documente slavo-române), publicate de Gh. Ghibănescu, vol. II, partea I (1631-1641), Iaşi, 1909

IZ^2 = *Ispisoace şi zapise* (documente slavo-române), publicate de Gh. Ghibănescu, vol. II, partea II (1641-1651), Iaşi, 1910

LEGI Mold. = *Carte romînească de învățătură 1646*, ediție critică, (coord. Andrei Rădulescu), Bucureşti, 1961

LEGI Munt. = *Îndreptarea legii 1652*, ediție coordonată de Andrei Rădulescu, Bucureşti, 1962

MC = Miron Costin, *Opere*, ediție critică (...) de P.P. Panaitescu, 1958

MLD = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, vol. I *Genesis*, Iaşi, 1988, vol. II *Exodus*, Iaşi, 1991, vol. III *Leviticus*, Iaşi, 1993, vol. IV *Numerii*, Iaşi, 1995, vol. V *Deuteronomium*, Iaşi, 1997

MOXA = Mihail Moxa, *Cronica universală*, ediție critică însoțită de izvoare, studiu introductiv, note şi indici de G. Mihăilă, Bucureşti, 1989

NTB = *Noul Testament*, tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ştefan, mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 350 de ani cu binecuvîntarea înalt prea sfințitului Andrei, arhiepiscopul Alba Iuliei, Alba Iulia, 1998

Palia de la Orăştie 1581-1582, text-facsimile-indice, ediție îngrijită de Viorica Pamfil, Bucureşti, 1968

Palia de la Orăştie (1582), I. *Textul*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2005, (V. Arvinte, I. Caproşu, Al. Gafton, S. Guia) II. *Studii*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2007, (Al. Gafton, V. Arvinte)

PS.H = *Psaltirea Hurmuzaki* I, Studiu filologic, studiu lingvistic şi ediţie de Ion Gheţie şi Mirela Teodorescu, Bucureşti, 2005

PS.S B = Bianu, Ion, *Psaltirea Şcheiană*, t. I, *Textul în facsimile şi transcriere*, Bucuresci, 1889

VARL = Varlaam, *Opere*, alcătuire, transcriere a textelor, note şi comentarii, glosar şi bibliografie de Manole Neagu, Chişinău, 1991

VS = Dosoftei, *Viaţa şi petreacerea svinţilor, Iaşi, 1682-1686*

3. Dicţionare şi lucrări teoretice

Arvinte, V., 2001, *Normele limbii literare în **Biblia de la Bucureşti** (1688)*, în *Biblia 1688*, Iaşi, vol. I, p. I-CLXXXIV

Bailly, A., 1996, *Dictionnaire Grec-Français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris

Barr, J., 1979, *The typology of literalism in ancient biblical translations*, Göttingen, (extras)

Chantraine, P., 1983, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris

Cornițescu E., Abrudan D., 1996, *Limba ebraică biblică*, Bucureşti

Cruchet N., 1891, *Histoire de la Sainte Bible. Ancien et Nouveau Testament*, Tours

Douglas, J.D. et alii, 1962, *The New Bible Dictionary*, London

Liddell & Scott, 1996, = *A Greek–English Lexicon* compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, revised and augmented throughout by sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick Mckenzie (…) Oxford

Scriban, August, 1939, *Dicţionaru limbii româneşti*, Iaşi, 1939

Vigouroux, F., 1885-1998, *Les Livres saints et la Critique rationaliste*, Paris

Vigouroux F., 1888-1889, *Manuel ou Cours de l'Écriture Sainte, Ancien Testament*, Paris

Wegener G.S., 1963, *6000 years of the Bible*, New York

Retorica judecății divine în Scriptura ebraică

Cătălin VATAMANU

The metaphor of God as supreme judge of humanity always referred in the Hebrew Scriptures to the crisis of man and creation. The disquiet of humanity face of the crisis-judgment is not determined by an impersonal action, hidden in the immutable mechanic of the world, but by the presence of the Creator in the history as her judge.
*The Hebrew term for judgment, **mishpat**, and the verb **shaphat** bring in close relationship the political idea of justice with the righteousness as divine attribute. God's judgment does not mean only the balancing of good and evil but the punishment of sin as suffering of the society.*
The texts Psalm 7, Isaiah 2:2-4 and Joel 4:9-14 (3:9-14 in Hebrew text), written at different times of the history of Israel, are rhetorical reactions to contemporary political situations. In this context, the metaphor of God's judgment, represented by symbolic terms of weapons, of natural cataclysms, of human emotions, is hermeneutical defined by the attributes of divine mercy, grace and justness.

I. Profet şi profetism în Israel - diversitate şi unitate

Pretutindeni în Orientul antic existau oameni care, ocupîndu-se cu magia sau practicînd forme de divinație (cf. *Num* 22,5 ş.u., *Dan* 2,2; 4,3 ş.u.)[1], sînt considerați apți să primească mesaje din partea divinității. Oamenii făceau apel la ei înainte de a întreprinde ceva. Şi profeților din Israel li se va întîmpla să împlinească funcții similare (cf. *1Rg* 22,1-29), însă numai considerarea profetismului *ca ceva de durată* permite cel mai bine constatarea caracterului unic al acestuia (Cf. Hoheisel, Karl, „Propheten, Prophetie (I. Religionsgeschichtlich)", în: LThK^3, Vol. 8, 1999, col. 627-628).

1. *Începuturile mişcării profetice în Israel – mărturii biblice*

Unde începe profetismul biblic? Titlul de profet este dat şi lui Abraham, însă el nu este prezentat de textul sacru ca atare, în timpul vieții sale, ci această denumire apare mai tîrziu, în timpul elaborării cărții *Genezei* (cf. *Gen* 20,7). Cît despre Moise, considerat ca fiind trimisul autorizat din partea lui Dumnezeu (Cf. *Ex* 3-4), el constituie cu adevărat un punct de plecare pentru profetism: Moise este ales de Dumnezeu ca fiind delegatul său în fața faraonului, va fi *dumnezeu* pentru acesta,

[1] Cărțile biblice ale Vechiului şi Noului Testament sînt citate după: *Noul Testament,* Traducere, introducere şi note: pr. Alois Bulai / pr. Anton Budău, ediția a II-a, Editura Sapientia , Iaşi, 2008, p. 7-8.

în timp ce fratele său, Aron, îi va sta alături în calitate de *profet* (cf. *Ex* 7,1; *Num* 11,17-25), deci este mai mult decît un profet (cf. *Num* 12,6-8). Deuteronomul este singura din cărţile Legii care-i dă lui Moise acest nume (*Dt* 18,15); însă Moise nu poate fi considerat pur şi simplu ca un profet printre alţii: nimeni după el nu l-a egalat la nivel de chemare şi misiune în mijlocul poporului Israel (cf. *Dt* 34,10)[2].

La sfîrşitul perioadei judecătorilor, apar grupuri de „fii de profeţi" (cf. *1Sam* 10,5 ş.u.) al căror comportament perceput ca fiind *agitat* (*1Sam*19,20-24) lasă să se vadă influenţa unui mediu care se regăsea în vremea aceea în ţinutul Canaanului. Odată cu ei intră în uz cuvîntul *nabi*[3]. Însă, alături de acesta, se menţin şi apelativele mai vechi: „văzător" (*1Sam* 9,9) sau „vizionar" (*Am* 7,12), „omul lui Dumnezeu" (*1Sam* 9,7 ş.u.) – care era titlul principal al lui Ilie şi, mai ales, al lui Elizeu (cf. *2Rg* 4,9). De altfel, titlul de *nabi* nu este folosit în mod exclusiv pentru profeţii adevăraţi ai lui Iahve, alături de aceştia pot apărea şi profeţi falşi, cum sînt cei ai lui Baal (cf. *1Rg* 18,22). Mai sînt şi oameni care-şi fac din profeţie o meserie, însă vorbesc fără ca Dumnezeu să-i fi chemat şi fără să-i inspire (cf. *1Rg* 22,5 ş.u.). Studiul limbajului folosit de textele sfinte arată, în cele din urmă, că profetismul are aspecte foarte diverse, asta cît timp se poate vedea o legătură clară cu diferitele forme de profetism practicat la popoarele vecine cu Israelul. Însă, pe măsură ce se va contura tot mai clar figura profetului şi natura misiunii sale, va ieşi la lumină şi unitatea specifică.

2. *Elemente de tradiţie în mişcarea profetică*

A existat o adevărată tradiţie profetică ce s-a perpetuat datorită ucenicilor acestora (Kopp, 1991: 20-46). Ca şi în cazul lui Moise (cf. *Num* 11,17), Duhul este transmis de la un profet la altul, de obicei de la profetul consacrat la ucenicul acestuia: aşa, de exemplu, trece de la Ilie la Elizeu (cf. *2Rg* 2). Isaia îi aminteşte pe ucenici săi (cf. *Is* 8,16), iar Ieremia este însoţit de Baruh. Slujitorul lui Iahve[4], a cărui figură, încă mai mult decît cea a lui Moise, depăşeşte profetismul, asumă trăsăturile unui profet-ucenic care îi învaţă pe alţii (cf. *Is* 50,4 ş.u.; 42,2 ş.u.). În acest cadru al unei tradiţii vii, Sfînta Scriptură joacă în mod firesc un rol (cf. *Is* 8,16; *Ier* 36,4) ce va creşte odată cu timpul: în gura lui Ezechiel, Iahve nu mai pune doar cuvintele sale, ci o carte. Mai ales după exil, conştiinţa unei tradiţii profetice se impune în mod retrospectiv în Israel (cf. *Ier* 7,25; 25,4; 29,19; 35,15; 44,4). Cartea Mîngîierii – unul dintre aspectele importante specifice şcolii şi scrierilor lui Isaia – face apel la această tradiţie atunci cînd reaminteşte vechile preziceri ale lui

[2] Pentru personalitatea lui *Moise*, cf. Motte, René / Lacan, Marc-François, „Moise", în Léon-Dufour, Xavier / Duplacy, Jean ş.a. (2001), p. 451-453.

[3] Pentru înţelegerea acestui termen, Biblia foloseşte multe expresii, însă pentru conceptul de *profet*, aşa cum s-a cristalizat din punct de vedere biblic-teologic, domină sensul de *chemat de Dumnezeu*, „strigătorul chemat" – cf. Hossfeld, Frank-Lothar, „Propheten, Prophetie (II. Biblisch)", în: LThK[3], Vol. 8, 1999, col. 628-632, 628.

[4] *Slujitorul lui Iahve* este un personaj important în întreaga literatură profetică, este cel care-l prefigurează prin excelenţă pe Isus, trimisul lui Dumnezeu. El este omul durerii care aduce mîntuirea – cf. Augrain, Charles / Lacan, Marc-François, „Slujitorul lui Dumnezeu", în Léon-Dufour, Xavier / Duplacy, Jean ş.a. (2001), p. 699-701, mai ales p. 700.

Iahve: „Grăiți, apropiați-vă şi sfătuiți-vă unul cu altul! Cine a vestit aceasta, cine altădată a dat de ştire? Oare nu Eu Domnul? Nu este al dumnezeu afară de Mine. Dumnezeu drept şi izbăvitor nu este altul decît Mine!”[5] (*Is* 45,21; cf. 48,5).

Însă caracterul unitar al tradiției profetice are o origine de cu totul altă natură decît aceste relații care pot fi observate de mintea umană: profeții, de la început, sînt cu toții inspirați de acelaşi *Duh al lui Dumnezeu* (chiar dacă mulți dintre ei nu menționează Duhul drept sursă a profeției; a se vedea totuşi *1Sam* 10,6; *Mih* 3,8; *Os* 9,7; *Il* 3,1ş.u.; *Ez* 11,5). Oricare le-ar fi dependențele reciproce, cu toții primesc Cuvîntul lui Dumnezeu. Carisma profetică este o carismă de revelație (cf. *Am* 3,7; *Ier* 23,18; *2Rg* 6,12) care îi dă omului să cunoască ceea ce el nu ar putea descoperi cu propriile sale puteri. Obiectul acestei carisme este deopotrivă multiplu şi unic: este planul de mîntuire, care se va împlini şi se va unifica în Isus Cristos. Scrisoarea către *Evrei* afirmă lucrul acesta chiar de la început: „După ce în trecut a vorbit în multe rînduri şi în multe moduri părinților noştri prin profeți, Dumnezeu, în aceste zile din urmă, ne-a vorbit nouă prin Fiul, pe care l-a pus moştenitor a toate, prin care a făcut şi veacurile” (*Evr* 1,1-2).

3. *Rolul profeților în cadrul comunității*

Constituind o tradiție, profetismul are şi un loc deosebit de important în mijlocul comunității lui Israel: face parte integrantă din aceasta, însă fără a o absorbi. Profetul poate fi văzut avînd, împreună cu preotul, un rol în ungerea regelui (cf. *1Rg* 1). Regele, preotul şi profetul constituie multă vreme cei trei poli ai societății israelite, fiind destul de diferiți pentru a ajunge uneori în opoziție, dar în mod normal necesari unul altuia. Cîtă vreme există aşadar un stat, se găsesc acolo profeți pentru a-i lumina pe regi: Natan, Gad, Eliseu, Isaia îndeosebi şi, din cînd în cînd, Ieremia. Acestora le revine să se pronunțe dacă acțiunea întreprinsă de către monarh este cea pe care o vrea Dumnezeu, sau dacă o anumită politică se înscrie cu exactitate în planul de mîntuire. Totuşi, în sensul aprofundat al termenului, profetismul nu este o instituție, aşa cum este regalitatea sau preoția: Israel îşi poate oferi, îşi poate alege şi singur un rege (cf. *Dt* 17,14 ş.u.), dar nu are posibilitatea de a-şi alege şi un profet: acesta este prin excelență un dar absolut al lui Dumnezeu, el este rodul făgăduinței (cf. *Dt* 18,14-19), este însă un dar acordat în mod liber. Acest lucru se vede bine în perioada în care profetismul se întrerupe[6] (cf. *1Mac* 9,27; *Ps* 74,9): atunci Israel trăieşte în aşteptarea Profetului făgăduit – care va fi trimisul lui

[5] Text citat după: *Biblia sau Sfînta Scriptură,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1975, p. 713. Textele din Vechiul Testament sînt citate mai departe din aceeaşi sursă.

[6] Aceasta s-a datorat regelui Antioh care a prădat Israelul şi a pîngărit templul; plîngerea poporului în aceste momente de suferință şi încercare, cînd nu mai sînt profeți, este exprimată în formă poetică: „Şi a făcut ucidere de oameni şi a grăit cu trufie mare. Şi a fost plîngere mare în Israel şi în tot locul. Şi au suspinat căpeteniile şi bătrînii, fecioarele şi tinerii au slăbit, şi frumusețea femeilor s-a schimbat. Tot mirele a izbucnit în plîns şi mireasa care şedea în cămară a fost în jale. Şi s-a cutremurat pămîntul din pricina celor care locuiau pe el şi toată casa lui Iacov s-a îmbrăcat în ocară” (*1Mac* 1,25-29); cf. observația din *La Bible de Jérusalem,* Les Édition du Cerf, Paris 1992, p. 586, nota *c*.

Dumnezeu, Isus, Fiul său unic (cf. *1Mac* 4,46; 14,41). În aceste condiții, se înțelege entuziasmul cu care au primit iudeii predica lui Ioan Botezătorul, ultimul dintre profeți, chemat nu numai să anunțe venirea *Profetului făgăduit,* ci să-l arate deja sosit între oameni (cf. *Mt* 3,1-12)[7].

II. Profetul şi destinul său personal

1. *Chemarea profetului*

Profetului îi revine un loc în cadrul comunității, însă ceea ce îl constituie este vocația. Acest lucru este evident în chemarea lui Moise, a lui Samuel, Amos, Isaia, Ieremia, Ezechiel, fără a-l uita pe Slujitorul lui Iahve. Confidențele lirice ale lui Ieremia sînt axate pe aceeaşi temă. Dumnezeu are în întregime inițiativa şi domină asupra profetului: „Domnul Dumnezeu a vorbit, cine ar putea să nu profețească?" (*Am* 3,8; cf. 7,14 ş.u.). Ieremia, consacrat încă din sînul mamei sale (cf. 1,5; *Is* 49,1), vorbeşte despre o seducere (cf. 20,7ş.u.). Ezechiel simte că mîna lui Dumnezeu îl apasă cu putere (cf. *Ez* 3,14). Chemarea trezeşte în Ieremia conştiința slăbiciunii (cf. *Ier* 1,6), iar Isaia, pe cea a păcatului (cf. *Is* 6,5). Ea duce întotdeauna spre o misiune, al cărei instrument este gura profetului care va rosti Cuvîntul lui Dumnezeu (cf. *Ier* 1,9; 15,19; *Is* 6,6 ş.u.; *Ez* 3,1 ş.u.).

2. *Mesajul profetului şi viața lui: chemat de voința lui Dumnezeu, încercat de vrerea poporului*

O mulțime de gesturi expresive – mai bine de treizeci la număr – preced sau însoțesc expunerile orale (cf. *Ier* 28,10; 51, 63; *Ez* 3,24-5,4; *Zah* 11,15). Aceasta deoarece Cuvîntul revelat nu se reduce la vorbe, ci este viață; este însoțit de o participare simbolică, şi nu magică, la gesturile lui Iahve, care împlineşte ceea ce spune. Unele acțiuni simbolice au efecte imediate: cumpărarea unui ogor (cf. *Ier* 32), boli, nelinişti (cf. *Ez* 3,25 ş.u.; 4,4-8; 12,18). Este remarcabil mai ales faptul că, în cazul profeților celor mai importanți, viața conjugală şi familială face corp comun cu revelația. Este cazul căsătoriei lui Osea (1-3). Isaia nu face decît să o amintească pe „prorociță", soția sa (cf. *Is* 8,3), dar el şi copiii săi sînt semne pentru popor (8,18). În timpul exilului, semnele devin negative: celibatul lui Ieremia (cf. *Ier* 16,1-9), văduvia lui Ezechiel (cf. *Ez* 24,15-27). Sînt tot atîtea simboluri, nu imaginate, ci trăite şi, prin aceasta, legate de realitate, de adevăr. Mesajul nu poate fi exterior purtătorului: nu este un concept asupra căruia acesta să aibă control. Este manifestarea în propria lui persoană a Dumnezeului viu (Ilie), a Dumnezeului sfînt (Isaia)[8].

3. *Profetul – omul încercărilor*

Cei care vorbesc în numele lor propriu (cf. *Ier* 14,14 ş.u.; 23,16), fără a fi fost trimişi (cf. 27,15), potrivit propriului lor duh (cf. *Ez* 13,3), fac parte din categoria profeților falşi. Adevărații profeți au conştiința faptului că un ALTUL îi face să

[7] În privința lui Ioan Botezătorul şi a misiunii sale profetice, cf. Radermarkers, Jean, „Jean. 2. (Jean le Baptiste)", în Bogaert, Pierre-Maurice / Celcor, Matthias ş.a., *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible,* Editura Brepolis, Maredsous 1987, p. 642-643.

[8] Pentru legătura dintre acțiunea simbolică a profetului şi mesajul pentru popor, cf. Hossfeld, Frank-Lothar, „Propheten, Prophetie (II. Biblisch)", în: LThK[3], Vol. 8, 1999, col. 628-632, 629-630.

vorbească, pînă într-atît încît li se întîmplă să fie nevoiți să se autocorecteze atunci cînd au vorbit de la ei înşişi (cf. *2Sam* 7)[9]. Prezența acestui *Altcineva* (cf. *Ier* 20,7 ş.u.), povara misiunii primite (cf. *Ier* 4,19) provoacă deseori o luptă interioară. Seninătatea lui Isaia nu prea lasă să se întrevadă acest aspect: „Îl aştept pe Iahve care îşi ascunde fața" (*Is* 8,17). Însă Moise (cf. *Num* 11,11-15) şi Ilie (cf. *1Rg* 19,4) cunosc criza de deprimare. Mai ales Ieremia se plînge cu amărăciune şi, pentru o clipă, pare că este gata să-şi abandoneze vocația (cf. *Ier* 15,18 ş.u.; 20,14-18). Ezechiel este „plin de amărăciune şi mînie", „năucit" (*Ez* 3,14 ş.u.).

Slujitorul lui Iahve trece printr-o perioadă de aparentă tulburare şi pustiu sufletesc (cf. *Is* 49,4). În sfîrşit, Dumnezeu nu le dă profeților nici o speranță în privința succesului misiunii lor (cf. *Is* 6,9 ş.u.; *Ier* 1,19; 7,27; *Ez* 3,6 ş.u.). Misiunea lui Isaia nu va duce decît la împietrirea poporului (cf. *Is* 6,9 ş.u., de citit în paralelă cu *Mt* 13,14 ş.u.; *In* 15,22). Ezechiel va trebui să vorbească „fie că e ascultat, fie că nu" (*Ez* 2,5.7; 3,11.27); astfel, oamenii „vor şti că eu sînt Domnul" (*Ez* 36,38; etc.). Însă această recunoaştere din partea Domnului nu va interveni decît ulterior. Cuvîntul profetic transcende din toate punctele de vedere rezultatele sale imediate, căci eficacitatea sa este de ordin escatologic: în cele din urmă, noi sîntem cei vizați, avea să spună mai tîrziu, în Biserica de la început, apostolul Petru (cf. *1Pt* 1,10 ş.u.).

4. *Sfîrşitul profeților – moartea ca fidelitate în înțelegerea chemării şi trăirii misiunii*

Profeții au fost exterminați sub cunoscutul rege crud Ahab (cf. *1Rg* 18,4.13; 19,10.14), probabil şi sub regele Manase (cf. *2Rg* 21,16) şi, cu siguranță, sub Ioiachim (cf. *Ier* 26,20-23). Ieremia nu vede nimic excepțional în aceste masacre (cf. *Ier* 2,30); în timpul lui Nehemia, menționarea lor devine un lucru destul de cunoscut (cf. *Neh* 9,26), iar Isus, cunoscînd cel mai bine care a fost destinul şi sfîrşitul profeților, va putea să spună: „Ierusalime, Ierusalime, care-i ucizi pe profeți" (*Mt* 23,37). Treptat, prin această experiență, îşi face loc idea că moartea profeților este încoronarea tuturor gesturilor lor profetice. Misiunea Slujitorului lui Iahve, culme a acestei linii de evoluție, debutează cu discreție (cf. *Is* 42,2) şi se desăvîrşeşte în tăcerea mielului înjunghiat (cf. *Is* 53,7). Or, acest final este un apogeu întrevăzut: începînd cu Moise, profeții intervin în favoarea poporului (cf. *Is* 37,4; *Ier* 7,17; 10,23 ş.u.; *Ez* 22,30); Slujitorul, mijlocind pentru păcătoşi, îi va mîntui prin moartea sa (cf. *Is* 53,5.11 ş.u.)[10].

III. Profeții: apărători şi promotori ai valorilor fundamentale

[9] Motivul pentru care profetul Natan trebuie să se *corecteze* în formularea mesajului său constă în faptul că el, ca om, se gîndea la urmaşul de sînge al lui David, probabil la Solomon, în timp ce *profeția* trecea dincolo de orizontul acesta, ea deschidea perspectiva mesianică, se referea la *casa* lui Dumnezeu pentru oameni, concret la Isus, Fiul Fecioarei Maria din Nazaret – cf. precizarea din *La Bible de Jérusalem,* Les Édition du Cerf, Paris 1992, p. 352, nota *f.*

[10] Ca model de viață în suferință şi moarte profetică poate fi văzut în primul rînd profetul *Ieremia* – cf. Kopp, Johanna, 1991, p. 111-140.

Întîlnirea dramatică dintre profet şi popor are loc mai întîi pe terenul condiţiilor vechiului legămînt care avea trei valori de bază: Legea, instituţiile, cultul. În faţa acestora se verifică mărturia profetică.

1. *Semnificaţia Legii*

Profetismul şi Legea nu reprezintă două opţiuni, două curente divergente; sînt doar două funcţii distincte, două sectoare care nu sînt nicidecum izolate între ele, în interiorul unui întreg. Legea declară ceea ce este valabil oricînd şi pentru oricine. Profetul începe prin *a denunţa greşelile* ivite împotriva Legii. Ceea ce îl diferenţiază aici de reprezentanţii Legii este faptul că el nu aşteaptă să fie sesizat asupra unui caz pentru a se pronunţa şi o face fără a se referi la vreo împuternicire din partea societăţii sau la vreo ştiinţă învăţată de la altcineva. Prin ceea ce îi revelează Dumnezeu pentru momentul de faţă, el pune în legătură Legea cu existenţa. El spune pe nume, direct, îi spune păcătosului: „Tu eşti omul acela", aşa cum a făcut Natan cu David (*2Sam* 12,7), îl surprinde asupra faptului (cf. *1Rg* 21,20), deseori pe neaşteptate (cf. *1Rg* 20,38-43). Osea (4,2) şi Ieremia (7,9) fac aluzie la Decalog; Ezechiel (18,5-18), la legi şi obiceiuri. Neplata salariilor (cf. *Ier* 22,13; *Mal* 3,5), înşelăciunea (cf. *Am* 8,5; *Os* 12,8; *Mih* 6,10 ş.u.), corupţia judecătorilor (cf. *Mih* 3,11; *Is* 1,23; 5,23), refuzul de a-i elibera pe sclavi la termenul prescris (cf. *Ier* 34,8-22), lipsa de omenie a cămătarilor (cf. *Am* 2,8) şi a celor care „strivesc faţa săracilor" (*Is* 3,15; cf. *Am* 2,6-8; 4,1; 8,4ş.u.) sînt tot atîtea încălcări ale Legii, ale Legămîntului! Însă esenţa Legii la care fac apel profeţii nu se reduce la textul scris; în orice caz, cuvîntul scris nu poate acţiona aşa cum acţionează profetul asupra celor care îl ascultă. Prin carisma lui, el îl atinge pe fiecare om în acel punct tainic în care se optează pentru sau împotriva luminii. Or, în starea de fapt în care apare cuvîntul profetic, ceea ce este drept este nu doar respins, ci şi răstălmăcit (cf. *Mih* 3,9ş.u.; *Ier* 8,8; *Hab* 1,4), schimbat în amărăciune (cf. *Am* 5,7; 6,12)[11]. Binele este numit rău şi invers (cf. *Is* 5,20; 32,5); aşa este minciuna pe care Ieremia o condamnă neobosit (cf. *Ier* 6,6). Păstorii tulbură apa oilor (cf. *Ez* 34,18 ş.u.), cei slabi sînt duşi la rătăcire (cf. *Is* 3,12-15; 9,15; *Am* 2,7). Poporul, el însuşi vinovat, nu merită nici un fel de menajamente (cf. *Os* 4,9; *Ier* 6,28; *Is* 9,16); însă profeţii îi blamează cel mai vehement pe preoţi şi toţi cei cu responsabilităţi (cf. *Is* 3,2; *Ier* 5,4 ş.u.) care deţin normele (cf. *Os* 5,1; *Is* 10,1) şi le falsifică. Împotriva unor astfel de situaţii, Legea este neputincioasă. În cazul pervertirii semnelor, nu se poate recurge decît la discernerea duhurilor, a celui rău de cel al lui Dumnezeu: este situaţia în care se poate afla un profet înfruntîndu-l pe alt profet (cf. *Ier* 28).

2. *Grija profeţilor faţă de tradiţii: între continuitate şi noutate*

Păcatul nu este singurul în cauză, ci întreaga societate s-a schimbat. Profeţii sînt conştienţi de noutatea moravurilor, fie că este vorba de îmbrăcăminte (cf. *Is* 3,16-23), de muzică (cf. *Am* 6,5) sau de relaţii sociale. Schimburile de orice natură fiind în creştere, Israel ajunge în situaţia pe care o prevăzuse Samuel (cf. *1Sam* 8,10-18):

[11] Recunoscut pentru predica sa aspră împotriva nedreptăţilor sociale, considerate ca încălcări grave ale Legii lui Dumnezeu, este profetul *Amos* - Cf. Kopp, Johanna, 1991, p. 47-58.

raportul dintre stăpîn şi sclav din timpul şederii în Egipt a fost transferat în interiorul poporului. În ciuda anumitor poziţii antimonarhice (cf. *Os* 13,11), profeţii nu caută, în general, revenirea la starea anterioară. Nu acesta este rolul lor. Ei se opun chiar poporului, care a rămas cramponat de o imagine idealizată a trecutului, a cărui reîntoarcere neprecizată o socoteşte sigură. Este euforia celor care spun: „Nu este oare Iahve în mijlocul nostru" (*Mih* 3,11), care-l numeşte pe Iahve „prietenul tinereţilor lor" (*Ier* 3,4; *Os* 8,2), care-şi închipuie că pot obţine fără osteneală ca „Iahve să reia pentru ei toate minunile pe care le-a făcut" (*Ier* 21,2), a celor care consideră că nu se întîmplă nimic: „Mîine va fi ca şi azi" (*Is* 56,12; cf. 47,7). Aceştia se regăsesc pe ei înşişi în predica liniştitoare a falşilor profeţi (cf. *Ier* 23,17) şi refuză să li se deschidă ochii asupra prezentului aşa cum este. Însă profeţii lui Dumnezeu sînt la polul opus faţă de o renegare a trecutului: Ilie se întoarce la Horeb; Osea (11,1-5) şi Ieremia (2,2 ş.u.) sînt vrăjiţi de amintirile pustiului, iar Deutero-Isaia (cf. *Is* 43,16-21), de cele ale Exodului. Ei nu confundă însă acest trecut cu amintirile moarte, ci se folosesc de el pentru a readuce pe drumul adevărat religia poporului (Cf. Hossfeld, Frank-Lothar, „Propheten, Prophetie (II. Biblisch)", în: LThK^3, Vol. 8, 1999, col. 628-632, 630-631).

3. *Exigenţa profetică faţă de cult*

Profeţii au exprimări radicale la adresa jertfelor: „Aşa zice Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel: ‚Arderile de tot ale voastre adăugaţi-le la jertfele voastre şi mîncaţi carne; Că părinţilor voştri nu le-am vorbit şi nu le-am dat poruncă în ziua aceea, în care i-am scos din pămîntul Egiptului, pentru arderea de tot şi pentru jertfă" (*Ier* 7,21-22; cf. *Is* 1,11 ş.u.; *Am* 5,21-25), a Chivotului (cf. *Ier* 3,16) şi a Templului (cf. *Ier* 7,4; 26,1-15) – a aceluiaşi templu în care Isaia şi-a auzit chemarea (1,6) şi în care Ieremia a predicat (cf. *Ier* 7). Cuvintele lor vizează prezentul: condamnă acele jertfe care sînt de fapt sacrilegii şi pot fi aplicate la fel de bine, în condiţii similare, şi actelor cultului creştin. Ele reamintesc totodată valoarea relativă a acestor semne, care nu au fost dintotdeauna şi nici nu vor fi întotdeauna aceleaşi (cf. *Am* 5,25; *Ier* 7,22), şi care nu pot, prin ele însele, nici să purifice, nici să mîntuiască (cf. *Evr* 10,1). Aceste jertfe nu-şi au sens decît raportate la jertfa unică a lui Cristos; tocmai revelării acestui din urmă aspect îi deschide drum critica profeţilor. De altfel, după exil, profetismul şi organizarea cultului se întîlnesc la Ezechiel (cf. *Ez* 40-48; *Is* 58,13), Malahia, Ageu. Cultul iudaic al epocii tîrzii este un cult purificat şi aceasta se datorează în mare măsură profeţilor, care nu au conceput niciodată o religie fără cult, nici o societate fără lege[12].

IV. Profetul şi noua *economie* a mîntuirii

Profeţii fac legătura între Dumnezeul cel viu şi creatura lui, asta în contextul cu totul aparte al momentului prezent. Însă, pornind tocmai de la acest motiv, mesajul lor este orientat cu precădere spre viitor. Pe acesta îl văd conturîndu-se sub două aspecte: cel al judecăţii şi cel al mîntuirii divine.

[12] Pentru o prezentare dogmatică, respectiv cristologică şi soteriologică, a misiunii profetice, cf. Werbick, Jürgen, „Propheten, Prophetie (III. Systematisch-theologisch)", în: LThK^3, Vol. 8, 1999, col. 633-635.

1. *Semnificaţia judecăţii*

Isaia, Ieremia, Ezechiel, dincolo de multele forme şi feluri în care este încălcată Legea lui Dumnezeu, văd continuitatea păcatului săvîrşit de întreaga naţiune (cf. *Mih* 7,2; *Ier* 5,1) ca pe o realitate istorică şi radicală (cf. *Is* 48,8; *Ez* 20; *Is* 64,5). Aceasta este întipărită (cf. *Ier* 17,1), aderentă ca rugina sau culoarea pielii (cf. *Ier* 13,23; *Ez* 24,6). În calitatea lor de profeţi, ei exprimă această situaţie în termeni de momente istorice. Ei spun că păcatul, azi, a ajuns la culme; Dumnezeu le-a arătat acest lucru, cum i-a arătat lui Abraham în cazul Sodomei „Şi v-am prăbuşit pe voi cum a prăbuşit Dumnezeu Sodoma şi Gomora şi aţi ajuns ca un tăciune scos din vîlvătaie. Dar nu v-aţi întors către mine, zice Domnul" (*Am* 4,11; cf. *Is* 1,10). De aceea, pe lîngă îndemnuri, mesajul lor cuprinde şi o sentinţă, cu sau fără dată, însă niciodată vagă: Israel a încălcat Legămîntul (cf. *Is* 24,5; *Ier* 11,10); profeţilor le revine să semnaleze acest lucru odată cu consecinţele lui. Poporul aştepta Ziua lui Iahve ca pe un triumf; profeţii vestesc că ea va veni cu totul altfel (cf. *Am* 5,18 ş.u.). Principiul călăuzitor al profeţilor în faţa păcatelor poporului pare să fie acesta: via care nu a rodit va fi nimicită de stăpînul viei (cf. *Is* 5,1-7).

2. *Prioritatea vestirii mîntuirii*

Cu toate acestea, încă de pe vremea lui Amos, profeţii ştiu că Dumnezeu nu se poate limita la pedepse. Apoi, Ieremia vesteşte că a venit „să smulgă şi să răstoarne, să nimicească şi să dărîme, să construiască şi să sădească" (*Ier* 1,10). Israel a rupt Legămîntul, dar lucrurile nu se opresc aici. Dumnezeu este autorul acestui Legămînt: cum ar voi el să-l rupă? Nici un înţelept n-ar putea răspunde la această întrebare, căci în trecut Israel a abuzat de fidelitatea lui Dumnezeu ca să-i fie necredincios şi, astfel, s-a închis în păcat. Însă, atunci cînd înţeleptul tace (cf. *Am* 5,13), profetul vorbeşte. El este singurul care poate să spună că, după pedeapsă, Dumnezeu va ieşi biruitor iertînd, fără a fi obligat să o facă (cf. *Ez* 16,61), doar de dragul slavei sale (cf. *Is* 48,11). Această perspectivă se înţelege şi mai bine atunci cînd doctrina despre Legămînt este dezvoltată, începînd cu Osea[13], sug figura căsătoriei, ca răspuns profetic la aporiile Legămîntului: căsătoria este un contract, însă ea nu are sens decît prin iubire; or, iubirea face imposibil orice calcul şi pune în faţă posibilitatea iertării.

3. *Profeţi în calitate de crainici ai noului legămînt*

Exilul şi împrăştierea care au urmat au împlinit sentinţa. Legea l-a făcut pe Israel să-şi simtă neputinţa (cf. *Rom* 7), şi aceasta datorită profeţilor, care i-au deschis ochii. Astfel că vine şi clipa îndurării. Încă de pe vremea exilului, profeţii amintesc de ea atunci cînd vestesc promisiunile legate de viitor. Nu mai făgăduiesc

[13] Cf. prezentarea cărţii lui *Osea* în *La Bible de Jérusalem,* Les Édition du Cerf, Paris 1992, p. 1086-1087. Deosebit de semnificativă în acest sens este cartea lui *Ezechiel*, capitolul 16: *Istoria simbolică a Ierusalimului.* "Israelul, soţia infidelă a lui Iahve, ‚prostituată' cu doi străini: o imagine curentă începînd cu Osea în literatura profetică, cf. *Os* 1,2ş.u. Ezechiel o dezvoltă într-o lungă alegorie … care reproduce întreaga istorie a Israelului… În versetele 60-63 ea se termină, ca şi la Osea, cu iertarea gratuită a soţului care întemeiază o nouă alianţă. Astfel se anunţă nunţile mesianice a căror imagine va fi reluată de Noul Testament" - p. 1258, nota *c*.

restaurația (cf. *Ier* 31,32) instituțiilor, de acum perimate, ci un nou legământ. Îl vesteşte Ieremia (cf. *Ier* 31,31-34) şi este reluat de Ezechiel (cf. *Ez* 36,16-38) şi de Deutero-Isaia (cf. *Is* 55,3; 54,1-10). În această perspectivă nouă, Legea nu este abolită, ci îşi schimbă statutul: din condiție a făgăduinței, devine obiect al acesteia (cf. *Ier* 31,32; 32,39 ş.u.; *Ez* 36,27). Aceasta este o mare noutate; însă profeții mai aduc şi multe altele, privind toate punctele revelației biblice: experiența profetică le abordează pe toate şi le reînnoieşte pe toate. Prin felul lor de viață, ca şi prin învățătura lor, profeții sînt în fruntea celor pe care Pascal i-a numit „creştinii din Legea cea veche"[14].

4. *Spre un „astăzi" definitiv*

Această remaniere a concepțiilor despre mîntuire este inseparabilă de circumstanțele exilului şi întoarcerii, căci profetul vede dintr-o singură privire adevărurile veşnice şi faptele în care acestea se manifestă. Şi unele şi altele îi sînt revelate datorită harului carismei proprii, însă, printre cunoştințele la care omul nu poate accede de unul singur, cele privind viitorul, constituie un caz deosebit şi privilegiat. Prezicerea capătă forme diverse. Uneori priveşte fapte apropiate, al căror impact este redus, dar a căror împlinire este mai frapantă (cf. *Am* 7,17; *Ier* 28,15 ş.u.; *1Sam* 10,1 ş.u.; *Lc* 22,10 ş.u.). Asemenea preziceri, odată realizate, sînt semne pentru un viitor îndepărtat, singurul care va fi decisiv. Acest viitor, acest sfîrşit al istoriei, este obiectul esențial vizat de profeție. Modul în care este evocat cu anticipație îşi are întotdeauna rădăcinile în istoria lui Israel după trup, însă îi scoate la iveală dimensiunea definitivă şi universală. Dacă vizionarii descriu mîntuirea la scara evenimentelor pe care le trăiesc, aceasta ține de limitele experienței lor, dar şi de faptul că viitorul lucrează în prezent. Profeții leagă prezentul de viitor pentru că acesta va fi acel *astăzi* prin excelență; utilizarea hiperbolei indică faptul că realitatea va depăşi toate obiectivele istorice vizate în prezentul imediat. Acest limbaj nu ţinteşte numai să ne stîrnească o admirație literară, ci vrea să fie la înălțimea unui *eveniment absolut*. Pe acesta îl va viza direct apocaliptica – revelație prin excelență, mai detaşată de opțiunile politice decît vechiul profetism – îl va viza în mod direct în reprezentările figurate (cf. *Dan*). Dincolo de istoria prezentă, va lăsa să se întrevadă evenimentul absolut, centrul şi scopul istoriei[15].

Merită pentru Biserică şi pentru creştini să-i cunoască pe profeți şi să aprofundeze chemarea şi misiunea lor, actuale şi pentru prezent: „Chemarea de a fi profeți nu este, de fapt, o situație oficială, ci înseamnă a fi pus într-o situație în care contradicția dintre adevărul lui Dumnezeu şi negarea acestuia poate şi trebuie declarată cu tărie… Numai acolo unde Biserica se arată dispusă la convertire şi este

[14] Profeții de după exilul babilonic şi literatura apocaliptică din această perioadă se îndreaptă spre *timpurile care vor veni* şi care vor aparține lui Dumnezeu. Acest lucru s-a împlinit în Isus Cristos - cf. Kopp, Johanna, 1991, p. 235 ş.u.

[15] Mai pe larg despre aspectele apocaliptice, despre legătura lor cu perspectivele Noului Testament, cf. Auvrai, Paul / Léon-Dufour, Xavier, „Ziua Domnului", în Léon-Dufour, Xavier / Duplacy, Jean ş.a. (2001), p.791-795, în special p. 792 ş.u.

autocritică în fața adevărului lui Dumnezeu este posibil ca acțiunea ei profetică îndreptată către lume să cîştige credibilitate – cum ar fi în cadrul procesului conciliar pentru pace, dreptate şi păstrarea creației sau în raport cu „viziuni ecleziastice" ale unor persoane particulare sau ale unor grupuri sau mişcări" (Werbick, Jürgen, „Propheten, Prophetie (III. Systematisch-theologisch)", în: LThK^3, Vol. 8, 1999, col. 633-635, 635).

Bibliografie

Izvoare

Noul Testament, 2008, Traducere, introducere şi note: pr. Alois Bulai / pr. Anton Budău, ediția a II-a, Editura Sapientia, Iaşi

Biblia sau *Sfînta Scriptură,* 1975, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

La Bible de Jérusalem, 1992, Les Édition du Cerf, Paris

Lucrări de referință

Beauchamp, Paul, 2001, „Profet", în Léon-Dufour, Xavier / Duplacy, Jean ş.a. (editori), *Vocabular de teologie biblică,* Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice Bucureşti, Bucureşti, p. 591-597

Bogaert, Pierre-Maurice, Celcor, Matthias ş.a., 1987, *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible,* Editura Brepolis, Maredsous

Hoheisel, Karl, „Propheten, Prophetie (I. Religionsgeschichtlich)", în: LThK^3, Vol. 8, 1999, col. 627-628.

Kopp, Johanna, 1991, *Israels Propheten – Gottes Zeugen heute: Zugänge zu den Prophetenbüchern des Alten Testaments,* Editura Bonifatius, Paderborn

Interpretarea textelor biblice în viziunea lui Hieronymus

Constantin RĂCHITĂ

Dans le lieu de la renommé ars poetica elaborée par les ecrivains augustens et par les epigones, homme de lettre du Théodose le Grand siecle propose ars scriptararum. Hieronymus, etant perçu par contemporains comme une grande autorite dans le domaine de l'interpretation des Ecritures, reunit ceux trois types d'interpretation de l'antiquite representees par l'ecole alexandrine, antiohyanne et ebraique. Notre etude veut mettre en evidence les principes fundamentaux, qui sont essentiels pour les methodes interpretatives tres modernes d'Hieronymus, qui ont parcouru les siecles et ont fait d'etre possible l'exegese biblique modderne: le principe philologique de la recuperation de tradition interpretative, la priorite du texte original et la theorie du ceux trois sens.

Interpretarea textului s-a născut în context religios. Istoria interpretării textelor sacre a cunoscut mai multe etape, în care exegeții au încercat să-şi sistematizeze principiile şi metodele practice utilizate. În perioada patristică, cel mai important exeget al creştinismului occidental a fost Hieronymus.

Erudiția şi competențele lingvistice incontestabile, relevate în traducerea Sfintei Scripturi, au contribuit decisiv la impunerea autorității sale nu doar în domeniul traducerilor, ci şi în contextul mai vast al exegezei biblice[1]. A scris comentarii la majoritatea cărților Sfintei Scripturi[2], tratate şi lucrări de referință pentru studiul textului biblic[3], dar şi epistole exegetice, construite sub forma renumitelor

[1] O parte dintre contemporanii săi au reuşit să-l judece în mod obiectiv şi au arătat un respect deosebit pentru competențele şi pentru moştenirea spirituală deosebit de vastă pe care a lăsat-o Bisericii. Aug. *De civitate Dei* 18, 43: *quamvis non defuerit temporibus nostris presbyter, homo doctissimus et omnium trium linguarum peritus, qui non ex Graeco, sed ex Hebraeo in Latinum eloquium easdem scripturas convertit*; Aug., *Contra Iulianum* 1,7,34: *nec sanctum Hieronymum, quia presbyter fuit, contemnendum arbitreris, qui Graeco et Latino insuperet Hebraeo eruditus eloquio ex occidentali ad orientalem transiens ecclesiam, in locis sanctis atque in litteris sacris usque ad decrepitam vixit aetatem*; Sulp. Sev. *Dial.* 1,8,1: *vir enim praeter fidei meritum dotemque virtutum non solum Latinis adque Graecis, sed et Hebraeis litteris ita institutus est, ut se illi in omni scientia nemo audeat conparare*.

[2] Este singurul exeget antic care a scris comentarii la toți profeții Sfintei Scripturi. Pentru un studiu recent despre importanța comentariilor la profeții mici se poate studia M. H. Williams (2006: 97-131).

[3] Hieronymus, *Liber de nominibus hebraicis* (389/391) şi *Quaestiones hebraicae in Genesim* (391/392). V. Adam Kamesar (1993); C. T. R. Hayward (1995).

questiones et responsiones[4], în care Hieronymus clarifica pasaje biblice obscure la cererea prietenilor săi.

Heronymus nu şi-a sistematizat opiniile referitoare la interpretarea Sfintei Scripturi, însă concepţia sa poate fi reconstituită pe baza numeroaselor fragmente existente în comentarii şi epistole.

La baza elaborării metodelor hermeneutice se află distincţia pe care Hieronymus o realizează între profeţie şi interpretare sau, altfel spus, între înţelegerea spontană şi nemediată a mesajului divin şi cea care necesită raţiune şi efort intelectual. În Epistola 53 Hieronymus reaminteşte uimirea fariseilor din Evanghelii în faţa unor oameni ca Sfinţii Apostoli Petru şi Ioan, care cunoaşteau Legea, fără a avea ştiinţă de carte (Hieronymus, Ep. 53, 3). Marele exeget latin distinge între înţelegerea profetică, nemediată, ca urmare a apropierii dintre Dumnezeu şi oameni, şi activitatea hermeneutică umană, care necesită medierea mesajului divin prin intermediul interpretărilor[5]. Hieronymus subliniază caracterul mult mai percutant al cuvintelor rostite în comparaţie cu cele scrise. Cuvîntul rostit - spune Hieronymus - conţine o forţă latentă cu un impact persuasiv mult mai pronunţat[6]. El observă că spre deosebire de discursul oral, textul scris al Sfintei Scripturi are o deschidere mai mare spre interpretări multiple, fapt ce necesită intervenţia intrepreţilor pentru a se evita interpretarea aleatorie. Din acest motiv, Hieronymus consideră că interpretarea Sfintei Scripturi este o artă, în sensul horaţian al termenului, pe care o numeşte *ars Scripturarum*[7], care se studiază, necesită metode precise şi solicită o vastă experienţă, dobîndită numai cu ajutorul incipient al unui îndrumător[8]. Tema iniţierii în interpretarea biblică apare constant în operele sale, fiind redată cel mai bine de expresia *tempus tacendi et tempus loquendi*[9].

Anticipînd pericolul unor interpretări arbitrare, Hieronymus încearcă să formuleze cîteva principii metodologice. El este conştient că înţelegerea textelor sacre ţine de capacitatea intelectuală a cititorilor şi afirmă cu amărăciune că *interpretarea Scripturilor este singura artă pe care toţi, fără deosebire o*

---

[4] Acest gen de exegeză biblică a înflorit în literatura creştină în secolele al IV-lea şi al V-lea. Cf. Gustave Bardy, (1932: 210-236, 341-369, 515-537).

[5] Problema este discutată şi de Fericitul Augustin în prologul operei *De doctrina christiana*, oferind un exemplu mai percutant în persoana Sfîntului Antonie, care, conform Sfintei Tradiţii, a înţeles Scripturile fără să ştie să citească.

[6] Hieronymus, Ep 53, 3: *Habet nescio quid latentis ενεργείας viva vox et in aures discipuli de auctoris ore transfusa fortius insonat*.

[7] Este evidentă analogia cu *ars poetica* horaţiană.

[8] *Ibidem* 53, 3.

[9] Hieronymus, *Comm. in Ecclesiasten*, 3, 7: *Nihil nobis videatur rectum esse, nisi quod discimus, ut post multum silentium, de discipulis efficiamur magistri. Nunc vero pro saeculorum cotidie in peius labentium vitio, docemus in ecclesiis quod nescimus. Et si compositione verborum, vel instinctu diaboli, qui fautor errorum est, plausus populi excitaverimus, contra conscientiam nostram scire nos arbitrarum, de quo aliis potuimus persuadere. Omnes artes absque doctore non discimus, sola haec tam vilis et facilis est, ut non indigeat praeceptore.* Idem, Ep. 148, 1: *illud mecum Scripturae reputans: tempus tacendi, et tempus loquendi*.

revendică: «toți învățați și neînvățați, fără deosebire, scriem poezii». Bătrîna guralivă, bătrînul nebun, sofistul vorbăreț, toți iau parte la ea, o mutilează și o predică altora, înainte de a o fi învățat ei înșiși[10]. De aici derivă necesitatea unor reguli, şi nu (cum greşit s-a interpretat uneori) din dorința de a limita și de a încorseta sensul mesajului divin.

Hieronymus subliniază dependența interpretării biblice de o teologie a Întrupării Mîntuitorului, dar și de prejudecățile personale ale exegetului. Astfel, descoperim la Hieronymus o teorie a implicării elementelor exterioare în procesul hermeneutic, asemănătoare cu cea afirmată mult mai tîrziu de către Hans Georg Gadamer în *Adevăr și metodă* (Gadamer, 2001: 225). Cu alte cuvinte, Hieronymus pune la îndoială existența vreunei lecturi pur obiective și din acest motiv recomandă interpretarea Scripturii în conformitate cu dogmele creştine[11]. În epistolele și prefețele sale atrage atenția asupra pericolului interpretărilor dominate de interese personale, care în loc să reflecte adevărul, sînt dominate de presupozițiile, educația sau avantajele imediate ale exegetului. Pentru a ilustra mai bine acest lucru și pentru a indica nevoia unui profesor îndrumător, Hieronymus face o analogie între arta sculpturii în ceară și interpretare: [*Noi, îndrumătorii*], *nu avem în vedere ceea ce descoperi, ci* ***ceea ce cauți****. Ceara este moale și ușor de modelat chiar și după ce mîna artistului s-a oprit; cu toate acestea după ce se întăreşte este întreagă și poate deveni orice*)[12]. Hieronymus sugerează că lectorul nu va cerceta niciodată o operă în mod întîmplător, ci va căuta întotdeauna ceva anume. Profesorul îi oferă cheia: doctrina creştină. De aici reiese și necesitatea unui canon care să circumscrie metodele interpretative.

Roadele interpretării Sfintei Scripturi sînt așa numitele *opera commentariorum* care, potrivit lui Hieronymus, sînt singurele opere durabile și folositoare pentru Biserică. Scopul comentatorului este cel de a înlătura echivocul, de a contura evidențele și de a insista asupra pasajelor îndoielnice. Într-un pasaj care amintește de teoretizările moderne ale lui Schleiermacher[13], Hieronymus menționează că datoria exegetului este cea de a reface puntea dintre lector și gîndirea autorului pe care îl explică: *Commentatoris officium est non quid ipse velit, sed* ***quid sentiat*** *ille quem interpretatur exponere*[14]. În viziunea lui Hieronymus, intervenția exegetului

---

[10] Idem, Ep 53, 7: *Sola Scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicent: <<scribimus indocti doctique poemata passim>>. Hanc garrula anus, hanc delirus senex, hanc soloecista verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant, docent, antequam discant*.

[11] De altfel, și Augustin împărtășea aceeași opinie în *De doctrina christiana* 2. 9.14; 3.2.5.

[12] Hieronymus, Ep. 53, 3: *Non quid invenias, sed quid quaeras, consideramus. Mollis cera et ad formandum facilis, etiam si artificis et plastae cessent manus, tamen τῇ δυνάμει totum est, quidquid esse potest*

[13] Marele hermeneut german considera că adevăratul obiectiv al hermeneuticii este relevarea unui plan profund al gîndirii autorului, motiv pentru care va insista pe latura interpretării psihologice a textului. Cf. F.D.E. Schleiermacher, (2001: 11).

[14] Hieronymus, Ep. 49, 17: *Datoria comentatorului nu este cea de a-și exprima propria părere, ci de a înfățișa ceea ce* ***a simțit*** *cel pe care îl interpretează*. Aceeași idee este reluată în Ep. 37, 3, dar și în prologul cărții a III-a din *Commentarium in Galatos*.

tebuie să fie discretă şi să se rezume la un limbaj simplu şi clar, pentru că *în cadrul Bisericii trebuie cautată simplitatea şi neprihănirea pierdută a cuvintelor apostolilor*[15]. Parada pur gratuită de elocinţă nu este recomandată în interpretare, deoarece astfel ar putea fi umbrit conţinutul mesajului[16].

Pe lîngă aceste consideraţii referitoare la interpretarea biblică, putem descoperi în opera exegetică a lui Hieronymus o serie de principii metodologice, mai mult sau mai puţin originale, pe care le putem sintetiza în trei mari categorii:

1. Principiul filologic al recuperării tradiţiei interpretative
2. Întîietatea textului original (*Hebraica veritas*)
3. Teoria celor trei sensuri

1. *Recuperarea tradiţiei interpretative* este un principiu care reiese din însăşi rolul atribuit interpretului de către Hieronymus în *Apologia contra Rufinum*: *Ce rol au comentatorii? Ei explică* ***ce au spus alţii*** *şi exprimă într-un limbaj simplu cele scrise într-un mod neclar. Notează* ***părerile altora*** *şi spun: <<unii au explicat astfel acest pasaj, alţii i-au dat sensul următor...>>. Ei încearcă să-şi întărească opinia şi înţelegerea proprie pe baza părerilor acelora, astfel încît un cititor prevăzător, după ce a citit interpretări diferite şi a ales care trebuie acceptate şi care respinse, va judeca singur sensul corect. Cititorul este asemnea unui bancher priceput care va respinge monedele false*[17]. Potrivit acestor opinii scopul unui comentariu biblic nu este cel de a oferi neapărat o soluţie interpretativă, ci mai degrabă de a reda toate interpretările unui pasaj, indiferent de presoana care le-a redactat (iudeu, creştin sau păgîn), astfel încît lectorul să poată alege singur cea mai bună interpretare. A fost criticat pentru această metodă, reproşîndu-i-se că astfel se încurajează interpretările aleatorii. Răspunsul său a venit prompt: cei care critică această metodă nu înţeleg de fapt genul comentariului în cadrul căruia nu se prezintă doar păreri subiective ale interpretului, ci se aduce în discuţie şi tradiţia interpretărilor anterioare pentru a fi comparate şi pentru a acorda libertate lectorului să judece singur şi să aleagă varianta de interpretare corectă. Prin acest principiu, uimitor de modern, Hieronymus pune practic bazele discursului ştiinţific şi ale filologiei în general.

---

[15] Idem, *Comm. in Ep. Pauli ad Gal.*, *Prologus*, cartea a III-a: *in ecclesiis ista quaeruntur, omissaque apostolicorum simplicitate et puritate verborum,* [...] *non tam eruditura populos quam favorem populi quaesitura*.

[16] Cu toate acestea, însă, Hieronymus revine asupra discuţiei în Ep. 48, 4, unde susţine că frumuseţea stilului nu trebuie să-i lipsească unui comentariu, pentru că acesta nu se adresează doar oamenilor simpli, ci şi intelectualilor. De aceea - spune autorul - stilul elegant al interpretării biblice trebuie disimulat (în sensul că nu trebuie să fie evident): *Ecclesiastica interpretatio, etiam si habet eloquii venustatem, dissimulare eam debet et fugere ut non otiosis philosophorum scholis paucisque discipulis, sed universo loquatur hominum generi*.

[17] Hieronymus, *Apol. adv. Ruf.*, 1,16: *Commentarii quid operis habent? Alterius dicta edisserunt; quae obscure scripta sunt, plano sermone manifestant; multorum sententias replicant et dicunt: Hunc locum quidam sic edisserunt, alii sic interpretantur, illi sensum suum et intellegentiam his testimoniis et hac nituntur ratione firmare, ut prudens lector, cum diversas explanationes legerit et multorum vel probanda vel improbanda didicerit, iudicet quid verius sit et, quasi bonus trapezita, adulterinae monetae pecuniam reprobet*. Cf. Ep 20, 2; Ep 61, 1; Apol. c. Ruf. 3,11.

2. Principiul exegetic al lui *hebraica veritas* reprezintă inovaţia fundamentală a lui Hieronymus şi constă în impunerea textului original ebraic ca factor decisiv pentru legitimarea interpretării biblice. După propria mărturie, acest principiu al originalului, care nu convenea creştinilor în polemica lor cu evreii, i-a fost inspirat de Sfîntul Apostol Pavel: *Apostolul a fost un om familiarizat cu ebraica şi foarte învăţat în ceea ce priveşte legea şi nu ar fi dat niciodată vreun citat dacă acesta nu se afla în manuscrisele ebraice*[18]. Totuşi interesul pentru textul ebraic a fost determinat de lipsa de concordanţă dintre manuscrisele ebraice şi cele greceşti ale Vechiului Testament[19].

3. *Teoria celor trei sensuri*, de sorginte origenistă, stabileşte în cadrul textului biblic existenţa a trei grade de înţelegere: literal, alegoric şi anagogic. Într-o epistolă scrisă în anul 407, adresată Hedybiei, o văduvă din Galia interesată de interpretarea Scripturii, Hieronymus îşi prezintă concepţia despre cele trei sensuri ale textului[20]: *În inima noastră există o explicare întreită şi aceasta este regula Scripturilor: cea dintîi presupune să le înţelegem după sensul istoric, a doua după cel tropologic, a treia după înţelesul spiritual. Prin sensul istoric se păstrează starea obişnuită a textului; prin tropologie ne ridicăm de la nivelul literei spre înţelesuri mai înalte, şi tot ceea ce s-a petrecut în sînul poporului evreu în plan material, noi interpretăm în plan moral şi întoarcem spre folosul sufletului nostru. Prin sensul spiritual mergem spre desăvîrşire, părăsim lumea pămîntească, predicînd fericirea viitoare şi lucrurile cereşti, astfel încît cugetarea din viaţa de acum să devină umbră a fericirii viitoare*[21]. Chiar dacă în teorie Hieronymus vorbeşte despre existenţa a trei sensuri[22], în practică se rezumă la o dihotomie literal-spiritual.

Sensul literal este exprimat prin două tipuri de expresii: fie formate cu *littera* (*secundum litteram*, *iuxta litteram*), fie cu *historia* (*iuxta historiam*, *ordo historiae*, sau *historica interpretatio*). Hieronymus recomandă o interpretare axată pe nivelul

---

[18] Idem, *Comm. in Gal.*, 3, 10: *Apostolus vir Hebraeae peritiae et in lege doctissimus, nunquam protulisset nisi in Hebraeis voluminibus haberetur*.

[19] Idem, Ep. 57, 7.

[20] Hieronymus menţionează în Ep.120, 12 că textul de la *Proverbe*, 22, 20-21 (din *Vulgata*) redă originea interpretării tripartite a Sfintei Scripturi: *Ecce descripsi eam tibi tripliciter in cogitationibus et scientia ut ostenderem tibi firmitatem et eloquia veritatis respondere ex his illi qui misit te*.

[21] Hieronymus, Ep. 120, 12: *Triplex in corde nostro descriptio et regula scripturarum est: prima ut intellegamus eas iuxta historiam, secunda iuxta tropologiam, tertia iuxta intellectum spiritalem. In historia eorum quae scripta sunt ordo servatur; in tropologia de littera ad maiora consurgimus, et quicquid in priori populo carnaliter factum est iuxta moralem interpretamur locum, et ad animae nostrae emolumenta convertimus; in spiritali θεωρία ad sublimiora transimus, terrena dimittimus, de futurorum beatitudine et caelestibus disputamus, ut praesentis vitae meditatio umbra sit futurae beatitudinis*. Cf. Origen, *De principiis*, IV, 2,4. Similitudinea dintre cele două pasaje este remarcată de către A. Penna în (1950: 49-58).

[22] În Ep 21,28 Hieronymus interpretează parabola Fiului Risipitor şi revine cu explicaţii la sensul întreit al textului biblic: în sens literal, fiul are o existenţă reală în cadrul parabolei; din punct de vedere alegoric el este imaginea vameşilor şi a păcătoşilor; iar potrivit sensului mistic parabola profeţeşte viitoarea chemare a Neamurilor.

gramatical al textului, trecînd în plan secund interpretarea alegorică. El susține că lectorului trebuie să-i parvină un text ireproşabil din punct de vedere lingvistic, unde sensul termenilor trebuie să fie clar definit. Sensul literal în mod tradițional cuprindea două părți: 1. *interpretatio verborum*, consta în acțiunea asupra limbajului, necesitînd explicații despre termenii textului, morfologie, sintaxă, lexicologie şi etimologie; 2. *historiarum cognitio* care se ocupa mai mult de partea literară a textului, aducînd informații mitologice, istorice, geografice, ştiințifice şi utilizînd cataloage de nume şi genealogii. Sensul alegoric apare în opera lui Hieronymus cu termenii de *allegoria, anagoge, tropologia* şi *spiritus.* Chiar dacă accentuează întîietatea sensului literal, acolo unde interpretarea istorică se împotmoleşte, recomandă înțelegerea textului cu ajutorul metodei alegorice.

În concluzie, importanța lui Hieronymus pentru interpretarea biblică este covîrşitoare. El reuneşte cele trei tipuri de interpretare din antichitate, reprezentate de tradiția alexandrină, cea antiohiană şi cea ebraică. Deşi s-a inspirat incontestabil din Origen, spre deosebire de acesta el a căutat sensul literal nu în Septuaginta, ci în originalul ebraic. Prin acest demers s-au pus bazele exegezei biblice moderne: axarea pe textul original şi interpretarea în conformitate cu gîndirea semitică. Originalitatea exegezei lui Hieronymus constă mai ales în forma metodei de interpretare şi nu în conținutul acesteia. *Hieronymus abordează textul Scripturii cu instrumente filologice extrem de rafinate şi dintr-o perspectivă care o anunță pe cea critico-istorică modernă* (Bădiliță 2006: 281). În concepția sa mesajul divin nu poate fi înțeles, decît de-a lungul timpului, printr-o confruntare permanentă şi responsabilă a tuturor interpretărilor pe care le-a primit în diferite epoci.

Bibliografie

Andrew, Cain, 2009, *The Letters of Jerome: Ascetism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford University Press

Augustin, Sfînt, 2002, *De Doctrina Christiana*. *Introducere în exegeza biblică*, ediție bilingvă de Marian Ciucă şi Lucia Wald, Humanitas, Bucureşti

Bardy, Gustave, „La Littérature patristique des quaestiones et responsiones sur l'écriture sainte", în *RBi*, 1932, nr. 41, p. 210–36, 341–69, 515–37

Bădiliță, Cristian, 2006, *Metamorfozele Antihristului la Părinții Bisericii*, Polirom, Iaşi

Coman, Ioan G., 2000, *Patrologia*, Sfînta Mănăstire Dervent, Dervent

Duval, Yves-Marie, 1988, „Jérôme entre l'Occident et l'Orient, XVIe centenaire du départ de Saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem", în *Actes du Colloque de Chantilly 1986*, Paris

Gadamer, Hans-Georg, 2001, *Adevăr şi metodă*, traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Teora, Bucureşti

Graves, Michael, „<<Judaizing>> Christian Interpretations of the Prophets As Seen by Saint Jerome", în *Vigiliae Christianae*, 2007, nr. 61, p. 142-156

Hayward, C.T.R., 1995, *Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, Clarendon Press, Oxford

Hieronymus, 1949-1963, *Saint Jerome Lettres*, ediția lui Jerome Labourt, vol. I-VIII, Les belles lettres, Paris

Idem, 2004, *Comentariu la cartea profetului Iona*, traducere realizată de Dan Batovici, Anastasia, Bucureşti
Hulley, Karl Kelchner, „Principles of Textual Criticism Known to St. Jerome", în *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. LV, 1944, pp. 87-109
Jay, Pierre, 1985, „L'Exegese de Saint Jerome d'apres son <<Commentaire sur Isaie>>", *Etudes Augustiniennes*, Paris
Kamesar, Adam, 1993, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible: A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim*, Clarendon Press, Oxford
Lubac, Henri de, 1959, *Exegese medievale, les quatre sens de l'Ecriture*, vol. I, Aubier, Paris
Moreschini, C.; Menestrina, G., 1997, *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo*, Morcelliana, Brescia
Negrescu, Dan, 1996, *Literatura latină: autori creştini*, Paideia, Bucureşti
Negrescu, Dan, 2004, *Patristica perennia. Părinți de limba latină*, Editura Universității de Vest, Timişoara
Rebenich, Stefan, 1996, *Jerome*, Routledge, London
Rebenich, Stefan, „Jerome: The <<Vir Trilinguis>> and the <<Hebraica Veritas>>", în *Vigiliae Christianae*, vol. XLVII, 1993, nr. 1, p. 50-77
Schleiermacher, F.D.E., 2001, *Hermeneutica*, traducere, note şi introducere de N. Râmbu, Polirom, Iaşi
Penna, A., 1950, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo*, Pontificio Istituto Biblico, Roma
Williams, Megan Hale, 2006, *The monk and the book: Jerome and the making of christian scholarship*, University of Chicago Press
http://monumenta.ch/latein
http://ccel.org/ccel/schaff/npnf206.htm#v.LI-p33.1

Dubla exprimare a interlocutorului în traducerile textelor biblice

George Bogdan ȚÂRA

L'expression de l'interlocuteur par le cas datif et par la préposition către + accusatif; dans les textes bibliques traduits en roumain, continue une situation qui existait déjà dans les originaux latins et grecs. Cependant, les traductions roumaines ne sont pas toujours fidèles à leurs sources, ce qui prouve que la construction était courante dans la langue et son choix appartenait à l'auteur. Contrairement au cas datif, către + accusatif; après un verbe de communication, peut indiquer simplement l'interlocuteur, mais aussi l'idée de direction et même l'attitude du sujet parlant.

Valori ale construcției în limba română

Din perspectivă sincronică, în limba română actuală se consideră că există o echivalență perfectă între acuzativul cu prepoziție și dativul fără prepoziție în ce privește realizarea funcției de complement indirect. Pe lîngă echivalența recunoscută dintre construcția *la* + Ac. și cea cu dativul: *dau hrană la vite = dau hrană vitelor*, Corneliu Dimitriu (1999, I: 762-763) adaugă „încă două structuri, una posibilă numai în limba română veche (complementul indirect exprimat prin *prepoziția* **a** + *cuvînt cu sens cantitativ + substantiv în acuzativ: «Porunci Faraó* **a tot norodul***»*, BB, Iș. 1, 22), iar alta întîlnită atît în epoca veche, cît și în vorbirea populară și familiară, de unde uneori trece în literatura artistică (complementul indirect concretizat în *prepoziția* **către** + *acuzativul unui «nume»*: *«Zise Domnul* **către Moisi***»*, BB, Iș. 13, 7-8; *«De din vale de Rovine,/ Grăim, Doamnă,* **către Tine***»*, M. Eminescu, *op. cit.*, p. 116)". Rolurile celor două construcții, prin care interlocutorul se exprimă fie în cazul dativ, fie în acuzativ cu prepoziție, sînt atît de apropiate, încît cercetătorii limbii vorbesc nu numai de o echivalență semantică între două forme cazuale[1], ci chiar de o singură formă de dativ, marcat, în al doilea caz, prin prepoziția *la* (*viața succede la moarte*), căreia Corneliu Dumitriu (1999, I: 763) îi adaugă prepozițiile *a* (*porunci a tot norodul*[2]) și *către* (*zise către Moisi*). Desigur, susținem opinia autorului, potrivit căreia opoziția dintre formele cazuale, acolo unde ea este posibilă (*grăim ție* vs. *grăim către tine*) dovedește în mod clar existența a două construcții cu două cazuri diferite.

[1] „În enunțuri care conțin verbe de declarație sau care pot fi asimilate acestei categorii, construcția **către** + acuzativul substituie, de fapt, un dativ […]" (ILR 1978: 351).

[2] Exemplele citate sînt preluate din Dumitriu 1999, I: 762-764.

Remarcăm însă faptul că cercetătorii de azi acordă construcției cu dativul statutul de structură de bază, firească, pentru exprimarea interlocutorului. Aceasta înseamnă că acuzativul cu prepoziție nu reprezintă decît o variantă mai puțin frecventă şi caracteristică mai degrabă românei vechi.

Adăugăm observația că această situație nu este deloc specifică românei. Ea era curentă deja în limbile clasice, în latină şi greacă, mai ales în perioada creştină.

Atestări ale construcției prepoziție + Ac. în latină şi greacă

Deşi, în latină, pentru exprimarea interlocutorului după verbe de comunicare, se foloseşte în mod curent cazul dativ, construcția *ad* + Ac. este atestată deja la Plaut, la Titus Livius şi chiar la Cicero. Totuşi, ea nu cunoaşte o dezvoltare importantă înaintea perioadei tîrzii, cînd se va răspîndi grație literaturii creştine. Cel mai adesea, ea apare în context biblic, unde prepoziția poate fi urmată de un substantiv comun, propriu, sau mai ales de un pronume. Analizînd această repartiție în cartea *Genezei*, Lyliane Sznajder[3] a constatat că alegerea dativului sau a lui *ad* + Ac. nu este direct legată de categoria gramaticală nominală sau pronominală.

Frecvența construcției în creştinism trebuie pusă în relație şi cu limba traducerile biblice din greacă. În această limbă sînt posibile, încă din sec. V a.C.n., oricare din cele trei construcții:

cu dativul: εἰπεῖν τινι,

cu acuzativul: εἰπεῖν τινα,

cu prep. + Ac.: εἰπεῖν πρὸς...

Influența biblică asupra folosirii construcției prep. + Ac. în latină şi greacă îşi poate avea sursa chiar în ebraică, unde, pentru exprimarea interlocutorului după verbele de comunicare, se puteau folosi două construcții prepoziționale, cu *èl* şi *le-*. În comunicarea citată, Lyliane Sznajder atrage atenția asupra tendinței identice de traducere a prepoziției *èl* prin construcția prepozițională πρὸς / *ad* + acuzativ. Putem observa că, deşi construcția este de dată precreştină în latină şi greacă, adevărata ei dezvoltare în aceste limbi se datorează, în mod direct, traducerilor biblice.

Valori semantice şi sintactice ale construcției prepoziție+ Ac. în limba veche

În studiul lingvistic de la ediția de text la *Codex Sturdzanus*, Gheorghe Chivu precizează că prepoziția „*către*, notat totdeauna sub această formă, apare foarte frecvent după verbe *zice, grăi, închina* sau *ruga* (o dată şi după sintagma *a face rugă*) […]; în *mîntu unii* **către** *alți*, *către* […] are valoare asemănătoare prepoziției *pe*" (Chivu, 1993: 192). Afirmația ne prilejuieşte două observații legate de folosirea acestei prepoziții în perioada veche. Pe de o parte, verbele după care apare *către* aparțin, grație sensului sau valorii contextuale, clasei semantice a verbelor de comunicare (mai puțin *închina*). Avînd în vedere că prepoziția implică,

[3] ***Dixit autem serpens ad mulierem / mulieri quoque dixit****: la double expression de l'allocutaire dans les propositions introductrices de discours directs dans la* Vulgate, comunicare la IX[e] Colloque International de Latin vulgaire – Latin tardif, 2-6 septembrie 2009, Université Lumière Lyon 2, în curs de publicare.

semantic, ideea de orientare, ar fi fost de aşteptat folosirea ei preponderentă alături de verbele de mişcare. Pe de altă parte, *către* + acuzativul destinatarului actului vorbirii este echivalentă nu numai cu folosirea construcției cu dativul, ci şi a celei cu *pe* + Ac., după cum observă Gh. Chivu, pentru verbul *mîntu*. În cazul verbului *a ruga* este evidentă echivalența cu dativul şi cu *la* + Ac. (V 37^{v} /9-10: „ptu mine, rugați-vă cătră domnu*l* Dumnedzeu să nu mă judece" = rugați-vă lui domnul Dumnezeu = rugați-vă la domnul Dumnezeu).

În *Gramatica limbii române vechi (1521-1780)*, Constantin Frâncu menționează existența construcției cu rol de complement indirect în mai multe perioade de evoluție a limbii literare şi cu mai multe serii de antecedenți, nu numai cu *verbele dicendi*: „iară iaste multă cinste şi bunătate ce-ai făcut domnita *cătră* acest *om*" (1593, Polonia sau Austria, DÎ, 186), „iară şi domniata cîtă milă ai făcut *către-nsul*" (*ib.*, 186), „să va zice *el*, împăratul, *cătră voi*…, iar voi aveți cuvînt a-i darea răspuns" (1600, Transilvania, DÎ, 126), „cinste şi laudă-şi va arăta *cătră dumnealui* şi *cătră rodul* domniii lui" (1600, Transilvania, act diplomatic, DÎ, 135), „a punre *cătră* (= în) *Dumnedzeu* nedejdea mea" (PH^{1}, 63^{v}/10-11), „ia amente *cătră* (= la) rrugăciunrea mea" (PH^{1}, 120^{r}/8-9), „dzise *cătră* Avraamu" (PH^{1}, 89^{v}/23-24). (apud. Frâncu, 2009: 176).

Pe lîngă rolul sintactic de complement indirect, *către* + Ac. îndeplineşte, în limba veche, o varietate de funcții: circumstanțial de loc, de scop, de relație, dintre care cel mai important pentru noi este circumstanțialul de loc „cu sensul actualului *spre*, introducînd complementul verbelor de mişcare […] : „mĕrseră *cătră un arbure*" (CS^{1}, 78^{r})." (Frâncu, 2009: 184). Deosebit de interesantă ni se pare remarca autorului, care consideră că: „În aceste exemple complementul de loc este mai depărtat de prototip, apropiindu-se de complementul indirect" (Frâncu 2009: 184). Acelaşi lucru, dar în sens invers, îl putem afirma şi despre *către* + Ac, cu verb de comunicare, în exemple unde adresarea (*a adresa* „a (se) îndrepta cu vorba *către* cineva" MDA 2001 s.v. *adresa*) implică o direcționare spre interlocutor. Orientarea spre un anumit destinatar devine evidentă mai ales în cazul unui dialog cu mai mulți interlocutori posibili.

Chiar dacă, în exemplul următor, construcția nu însoțeşte un verb de comunicare, reținem observația potrivit căreia: „Unele prepoziții păstrează sensurile lor primitive, dispărute după 1630-1640 din limba scrisă. Astfel, *cătră* se mai întrebuințează uneori cu sensul etimonului său lat. *contra*: «cine nu e *cătră* noi cu noi iaste» (CT, 138^{v}/15)" (Frâncu, 2009: 141). Prin urmare, valoarea prepoziției *către* cu un acuzativ este mai complexă, nu atît datorită evoluției de la sensul etimologic de „împotrivire", la unul spațial, de „direcție"[4] şi la unul neutru, de „indicare a destinatarului", cît mai ales coexistenței acestor sensuri în româna veche, nu numai după acelaşi tip de verbe (de comunicare), ci chiar în acelaşi pasaj. Alexandru Gafton subliniază, pe drept, dependența valorii cu care este

[4] „Comparația dintre cele patru dialecte românești ne permite să afirmăm că româna comună dezvoltă sensul «neduşmănos» al prepoziției latineşti, şi anume sensul de direcție concretă, fără referire la punctul de contact" (ILR 1965, II: 282).

folosită prepoziția de contextele „în care se prezenta o mişcare, de ordin concret sau abstract, pe orizontală, reliefîndu-se opoziția, fie accentuată prin împotrivire, fie estompată prin aderare" (Gafton, 2001: 145). Atragem însă atenția asupra unei situații unde cele trei valori sînt simultane şi contextul nu poate fi dezambiguizat:

Marcu 12, 12

[…] că cunoscură că ***despre ei*** *zise acea pildă […]* (NT 1648);

[…] că cunoscură că ***spre ei*** *zise acea pildă […]* (B 1688);

[…] că au cunoscut că ***către ei*** *au zis pilda aceasta […]* (B 1760);

[…] că cunoscură că ***către ei*** *au zis pilda aceasta […]* (B 1795);

[…] căci înțeleseseră că ***împotriva lor*** *zisese pilda aceasta […]* (B 1997);

[…] cognoverunt enim quoniam ***ad eos*** *parabolam hanc dixerit […]* (N-A 1994);

[…] ἔγνωσαν γὰρ ὅτι ***πρὸς αὐτοὺς*** *τὴν παραβολὴν εἶπεν […]* (N-A 1994).

Aici, *către* devine sinonim atît cu *spre*, care exprimă, de asemenea, „mişcarea", cît şi cu *împotriva*, care trimite la sensul etimologic din lat. *contra*. Confuzia pe care o produce contextul este dovedită de opțiunile diferite ale traducătorilor. În opinia noastră, soluția folosirii lui *către* este cea mai fericită, pentru că nu optează definitiv pentru unul singur din cele trei sensuri posibile, ci le păstrează.

Construcția *către* + Ac. în textele biblice

Folosirea construcției *către* + Ac. în traducerile biblice este frecventă, dar, fără a putea cita o statistică[5] precisă, rămîne inferioară exprimării interlocutorului cu ajutorul cazului dativ. Diferențe, în ce priveşte frecvența, pot fi observate în acelaşi text, în funcție tipul de verb care precede construcția, dar şi de la un text la altul[6]. În principiu, autorii traducerilor trebuie să respecte autoritatea originalului, lucru observat şi de Al. Gafton în textele studiate: „aceste prepoziții nu sînt utilizate doar cu valorile etimologice, ci şi cu valori apropiate, permise de valorile lor etimologice, cerute de context şi influențate de prepozițiile pe care le redau prin traducere" (Gafton, 2001: 145). Într-adevăr, în mare parte din cazuri acest principiu este respectat şi concordanțele între original (grec sau latin) şi traduceri sînt perfecte:

Luca 1, 18 şi 1, 19

Atunci zise Zahariia ***către înger*** *[…]; Şi răspunzînd, îngerul zise* ***lui*** *[…]* (NT 1648);

Şi zise Zahariia ***către înger*** *[…];Şi răspunzînd îngerul zise* ***lui*** *[…]* (B 1688);

Şi au zis Zaharie ***câtră înger*** *[…]; Şi, răspunzând îngerul, au zis* ***lui*** *[…]* (B 1760);

Şi au zis Zahariia ***către înger*** *[…]; Şi, răspunzînd, îngerul au zis* ***lui*** *[…]* (B 1795);

Şi a zis Zaharia ***către înger*** *[…]; Şi îngerul, răspunînd,* ***i****-a zis […]* (B 1997);

Et dixit Zaccharias ***ad angelum*** *[…]; Et respondens angelus dixit* ***ei*** *[…]* (N-A 1994);

καὶ εἶπεν Ζαχαρίας ***πρὸς τὸν*** *ἄγγελον […]; Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν* ***αὐτῷ*** (N-A 1994).

---

[5] Realizarea unei astfel de statistici presupune identificarea tuturor verbelor de comunicare, precum şi a celor care primesc această valoare grație contextului, în ansamblul *Bibliei*.

[6] Comparînd frecvența construcției după verbul *a zice* (la un timp trecut: *zise, au zis*), în *Evanghelii*, a reieşit o întrebuințare mai amplă în textul lui Luca, față de ceilalți trei evangheliști.

Construcţia sintactică este păstrată chiar şi atunci cînd traducerea se face prin lexeme diferite:

Luca 23, 4

Iară Pilat zise ***către mai marii popilor*** *şi* ***către mulţime*** *[...]* (NT 1648);

Iară Pilat zise ***către mai-marii popilor*** *şi* ***către mulţime*** *[...]* (B 1688);

Şi au zis Pilat ***către căpeteniile popilor*** *şi* ***către gloate*** *[...]* (B 1760);

Iară Pilat au zis ***către arhierei*** *şi* ***către norod*** *[...]* (B 1795);

Şi Pilat a zis ***către arhierei*** *şi* ***către mulţimi*** *[...]* (B 1997);

Ait autem Pilatus ***ad principes sacerdotum*** *et* ***turbas*** *[...]* (N-A 1994);

ὁ δὲ Πιλᾶτος εἶπεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ὄχλους *[...]* N-A 1994.

De asemenea, cînd sursele diferă, traducerile îşi respectă fiecare originalul său:

Matei 17, 4

Şi răspunzând Petăr, zise ***lui Iisus*** *[...]* (B 1688);

Şi, răspunzând Petru, au zis ***către El*** *[...]* (B 1760);

Şi, răspunzând Petru, au zis ***lui Iisus*** *[...]* (B 1795);

Şi, răspunzînd, Petru a zis ***lui Iisus*** *[...]* (B 1997);

Respondens autem Petrus dixit ***ad Iesum*** *[...]* (N-A 1994);

ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν ***τῷ Ἰησοῦ*** *[...]* (N-A 1994.

Cu toate acestea, există o multitudine de situaţii în care sînt diferenţe nu numai între original şi sursă, ci şi între diferitele traduceri care au la bază acelaşi text:

A. aceeaşi construcţie în latină şi greacă, dar:

a. traduceri diferite în NT 1648 şi în B 1688:

Luca 5, 22

Iară Iisus, ştiind cugetele lor, răspunzând zise ***lor*** *[...]* (NT 1648);

Iară Iisus, ştiind cugetele lor, răspunzând zise ***lor*** *[...]* (B 1688);

Iară cât au cunoscut Isus cugetele lor, răspunzând, au zis ***către ei*** *[...]* (B 1760);

Iară Iisus, ştiind gândurile lor, răspunzând, au zis ***către ei*** *[...]* (B 1795);

Iar Iisus, cunoscînd gîndurile lor, răspunzînd a zis ***către ei*** *[...]* (B 1997);

Ut cognovit autem Iesus cogitationes eorum, respondens dixit ***ad illos*** […] (N-A 1994);

ἐπιγνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν ἀποκριθεὶς εἶπεν ***πρὸς αὐτοὺς*** *[...]* (N-A 1994).

b. traduceri diferite în NT 1648, B 1688 şi B 1795:

Luca 6, 3

Atuncea răspunzînd Iisus zise ***lor*** *[...]* (NT 1648);

Şi răspunzând Iisus zise ***lor*** *[...]* (B 1688);

Şi, răspunzând Isus ***către ei****, au zis [...]* (B 1760);

Şi, răspunzînd, Iisus au zis ***lor*** *[...]* (B 1795);

Şi Iisus, răspunzînd, a zis ***către ei*** *[...]* (B 1997);

Et respondens Iesus ***ad eos*** *dixit [...]* (N-A 1994);

καὶ ἀποκριθεὶς ***πρὸς αὐτοὺς*** *εἶπεν ὁ Ἰησοῦς [...]* (N-A 1994).

c. traduceri diferite în NT 1648, B 1688, B 1760 şi B 1795:

Luca 10, 26

Iară El zise ***lui*** *[...]* (NT 1648);
Iară el zise ***lui*** *[...]* (B 1688);
Iară El ***i****-au zis [...]* (B 1760);
*Iară El****, răspunzînd,*** *au zis [...]* (B 1795);
Iar Iisus a zis ***către el*** *[...]* (B 1997);
At ille dixit ***ad eum*** *[...]* (N-A 1994);
ὁ δὲ εἶπεν ***πρὸς αὐτον*** *[...]* (N-A 1994).
d. diferite soluţii de traducere:
Ioan 19, 24
Şi zisără ***unul către alalt*** *[...]* (NT 1648);
Deci ziseră ***întru ei*** *[...]* (B 1688);
Şi au zis ***între sineşi*** *[...]* (B 1760);
Deci, au zis ***între sine*** *[...]* (B 1795);
Deci au zis unii ***către alţii*** *[...]* (B 1997);
Dixerunt ergo ***ad invicem*** *[...]* (N-A 1994);
εἶπαν οὖν ***πρὸς ἀγγήλους*** *[...]* (N-A 1994).
Luca 20, 19
[...] înţeleasără că ***de ei*** *zise pilda aceasta.* (NT 1648);
[...] cunoscură că ***de ei*** *zise pilda aceasta.* (B 1688);
[...] au cunoscut că ***câtră dânşii*** *zisease pilda aceasta.* (B 1760);
[...] au cunoscut că ***cătră dânşii*** *au zis pilda aceasta.* (B 1795);
[...] au înţeles că Iisus spusese pilda aceasta ***pentru ei.*** (B 1997);
[...] cognoverunt enim quod ***ad ipsos*** *dixerit similitudinem istam.* (N-A 1994);
[...]ἔγνωσαν γὰρ ὅτι ***πρὸς αὐτοὺς*** *εἶπεν τὴν παραβολὴν ταύτην* . (N-A 1994).
B. construcţii diferite în latină şi greacă:
a. B 1688 nu foloseşte construcţia din originalul grecesc:
Luca 22, 10
El zise ***cătră ei*** *[...]* (NT 1648);
Iară el zise ***cătră ei*** *[...]* (B 1688);
Şi au zis ***cătră ei*** *[...]* (B 1760);
Iară El ***le****-au zis* ***lor*** *[...]* (B 1795);
Iar el ***le****-a zis [...]* (B 1997);
Et dixit ***ad eos*** *[...]* (N-A 1994);
ὁ δὲ εἶπεν ***αὐτοῖς*** *[...]* (N-A 1994).
b. B 1795 nu foloseşte construcţia din originalul grecesc:
Luca 7, 48
Iară zise ***ei*** *[...]* (NT 1648);
Şi zise ***ei*** *[...]* (B 1688);
Şi au zis ***cătră ea*** *[...]* (B 1760);
Şi au zis ***cătră ea*** *[...]* (B 1795);
Şi a zis ***ei*** *[...]* (B 1997);
Dixit autem ***ad illam*** *[...]* (N-A 1994);

εἶπεν δὲ αὐτῇ *[...]* (N-A 1994).

Concluzii

Dintre cele două construcţii care exprimă interlocutorul după verbe de comunicare, *către* + Ac. este mai puţin uzuală în textele biblice. În majoritatea exemplelor analizate, ea reprezintă un echivalent simplu pentru cazul dativ. Pentru a afirma cu convingere că aceasta este structura marcată stilistic, e nevoie de o inventariere completă a tuturor ocurenţelor, în funcţie de verbele după care urmează. Putem observa că folosirea ei de către autorii traducerilor bisericeşti se înscrie doar parţial în limitările impuse de original. Pe de o parte, apariţia ei acolo unde textul sursă folosea o construcţie diferită dovedeşte frecvenţa construcţiei şi faptul că traducătorii o înţelegeau ca pe un substitut al cazului dativ. De altfel, ea s-a păstrat şi în limba vorbită, cu acelaşi rol. Pe de altă parte, acolo unde traducătorii nu pot depăşi ambiguitatea din original, *către* + Ac. reprezintă o soluţie graţie triplei valori a prepoziţiei. Prin aceasta, interlocutorul poate fi prezentat atît în mod simplu, cît şi ca destinatar marcat al unei comunicări orientate spre el sau chiar împotriva lui, ca destinaţie a unei atitudini ostile. În acest ultim caz, valoarea suplimentară provine din sensul etimologic. Concurenţa lui *către* cu alte prepoziţii întrebuinţate în traduceri (*de, despre, întru, între*) dovedeşte capacitatea întregii construcţii de a-şi lărgi sfera de sens.

Bibliografie

Bailly, Anatole, 2000, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris

Chivu, Gheorghe, 1993, *Codex Sturdzanus*, Studiu filologic, studiu lingvistic, ediţie de text şi indice de cuvinte de Gheorghe Chivu, Editura Academiei Române, Bucureşti

Dimitriu, Corneliu 1999, *Tratat de gramatică a limbii române*, I, *Morfologia*, Institutul European, [Iaşi]

Frâncu, Constantin, 2009, *Gramatica limbii române vechi (1521-1780)*, Indice general de Alexandrina Ioniţă, Casa Editorială *Demiurg*, Iaşi

Gafton, Alexandru, 2001, *Evoluţia limbii române prin traduceri biblice din secolul al XVI-lea*, *Studiu lingvistic asupra* ***Codicelui Bratul*** *în comparaţie cu* ***Codicele Voroneţean****,* ***Praxiul Coresian*** *şi* ***Apostolul Iorga***, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi

Gheţie, Ion (coord.), 1997, *Istoria limbii române literare*, *Epoca veche (1532-1780)*, Editura Academiei Române, Bucureşti

Irimia, Dumitru, 1997, *Gramatica limbii române*, Polirom, Iaşi

Sigle

B 1648 = *Noul Testament*, tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ştefan, mitropolitul Transilvaniei, reeditat după 340 de ani din iniţiativa şi purtarea de grijă a Prea Sfinţitului Emilian, Episcopul Alba Iuliei, Editura Episcopiei Ortodoxe a Alba Iuliei, 1988

B 1688 = *Biblia* 1688, vol. I (2001), vol. II (2002), Text stabilit şi îngrijire editorială de Vasile Arvinte şi Ioan Caproşu, Iaşi, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"

B 1760 = *Biblia Vulgata*, Blaj, 1760-1761, Cuvânt înainte de Eugen Simion, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005
B 1795 = *Biblia de la Blaj*, 1795, Ediţie jubiliară, cu binecuvântarea Î. P. S. Lucian Mureşan mitropolitul Bisericii Române Unite, Roma, 2000
B 1997 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997
ILR 1965 = *Istoria limbii române*, vol. I, *Limba latină*, Bucureşti, Editura Academiei, 1965
ILR 1978 = Florica Dimitrescu (coord.), 1978, *Istoria limbii române*, *Fonetică, Morfosintaxă, Lexic*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti
MDA 2001 = *Micul dicţionar academic*, 2001, Cuvânt înainte de Eugen Simion, Prefață de Marius Sala, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti
N-A 1994 = NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994

Aspecte ale traducerii denumirilor pentru culori în textul biblic românesc (*Numerii*)

Silvia Nicoleta BALTĂ

Cet article a pour but d'illustrer quelques aspects concernant la traduction en roumain des noms de couleurs dans le quatrième livre du Pentateuque, Numerii/ Nombres. L'analyse comparative par excellence s'appuie sur les principales versions de la Bible, à partir du premier texte traduit en entier dans la langue roumaine, La Bible de Bucarest (1688), jusqu'à la version d'Anania (2001). Cette démarche montre que la traduction des noms de couleurs n'est pas facile à faire, vu les nombreuses divergences qui apparaissent d'un texte à l'autre. Les textes-sources de la traduction, l'importance que les traducteurs accordent dans leur travail aux termes chromatiques ou l'état d'évolution de la langue roumaine sont des explications possibles du phénomène étudié.

1. Traducerea textului biblic în limba română a început cu mai multe secole în urmă pe fondul unei tendințe mai generale europene, dar şi a unei necesități interne, resimțite acut de oamenii Bisericii şi nu numai, prin care se dorea ca popoarele să cunoască învățăturile lui Dumnezeu în limbile proprii sau vernaculare. Tradiția limbilor sacre (greaca, latina, slavona) începea prin secolul al XVI-lea să piardă teren, situație uşor explicabilă, dat fiind că oamenii de rînd, dar şi mai tinerii preoți, aveau cu greu acces la substanța textului biblic. Actul traducerii Bibliei în limba română, realizat la început din inițiativa unor cărturari, mai tîrziu solicitat de instanța politică care beneficia de sprijin ecleziastic, reprezintă fără îndoială un act de curaj pe care şi l-au asumat primii traducători. Curaj pentru că textul biblic, caracterizat printr-o mare complexitate atît la nivelul conținutului, cît şi al formei, era greu de transpus într-o limbă care se afla abia la începuturile dezvoltării sale. De fapt traducerea textelor cu caracter religios în limba română a contribuit fundamental şi indubitabil la crearea aspectului literar al limbii române vechi, prin unificarea acesteia la nivelul subdialectelor, prin îmbogățire lexicală pe baza împrumutului şi a calcului din greacă şi latină (mai ales prin intermediar slavon) etc.

În cultura română, textul biblic a beneficiat de mai multe versiuni ale traducerii, texte care se constituie într-o aşa-numită „tradiție biblică românească" (Munteanu, 2008). Prima traducere integrală a Bibliei în limba română, după textul grecesc al *Septuagintei* editat la Frankfurt, s-a realizat în 1688 (*Biblia de la Bucureşti*), fiind urmată la un interval de aproximativ opt decenii de traducerea textului latinesc (*Vulgata*) de această dată, versiune care nu a fost cunoscută în epocă, fiind publicată recent într-o ediție de colecție. Urmează în 1795 *Biblia de la Blaj* sau *Biblia lui Micu*

care preia, cu modificări de ordin lingvistic ce ţin de evoluţia limbii române, textul primei ediţii integrale, urmînd ca versiuni ulterioare din secolul al XIX-lea (*Biblia de la Buzău* 1854-1858, *Biblia lui Şaguna* 1856-1858) şi Bibl. 1914 să aibă ca punct de referinţă tocmai această traducere a lui Micu. Relaţiile dintre versiunile româneşti în raport cu textele originale sînt mult mai complexe şi ele ar necesita un studiu aparte[1]. Majoritatea traducerilor *Bibliei* în limba română au avut ca punct de plecare mai ales textul *Septuagintei*, textul lainesc (*Vulgata*), cel ebraic (Tanakh pentru evrei) şi cel slavon, fiind folosite mai ales ca materiale auxiliare sau de verificare în vederea elucidării unor eventuale neclarităţi în redarea sensului biblic. Trimiterea la textul/ textele pe baza cărora s-a efectuat traducerea Bibliei în limba română ni se pare fundamentală, mai ales într-un studiu de tip comparativ cum se doreşte cel de faţă. Eventualele inadvertenţe de la o versiune la alta se explică de regulă prin raportare la textele-sursă (ebraic, grecesc, latinesc, slavon) sau la textele folosite ca material de control (atît textele în limbile sacre, cît şi alte versiuni ale traducerii în limba română), nu de puţine ori divergente. Traducerea ca act de interpretare îşi propune, să redea într-o altă limbă, numită şi limbă-ţintă, conţinutul semantic al textului-sursă, dar de multe ori se loveşte de imposibilitea exprimării unui conţinut conceptual pentru că limba respectivă nu este suficient exersată sau pentru că, între cele două limbi, apar o serie de incongruenţe lexicale.

2. Segmentarea spectrului cromatic de la o limbă la alta se realizează în mod diferit, ceea ce face şi mai dificilă echivalarea lor în traducerea textului biblic. Mai puţin studiate, poate şi din cauza numărului relativ redus, denumirile pentru culori pot fi supuse analizei dintr-o perspectivă comparativă care să pornească de la principalele versiuni în limba română. Demersul de acest tip poate pune în lumină o serie de inadvertenţe de la un text la altul sau poate aduce o serie de informaţii semnificative cu privire la istoria limbii române. În această direcţie se înscrie lucrarea de faţă, urmărind să stabilească concordanţe şi/ sau inadvertenţe în traducerea denumirilor pentru culori în *Cartea a patra a lui Moise – Numerii*. Analiza comparativă porneşte de la textul *Bibliei de la Bucureşti* (1688) şi are în vedere cele mai importante traduceri ulterioare: Vulg. Blaj 1760-1761, Bibl. 1795, Heliade 1858, Bibl. 1874, Bibl. 1914, Corn. 1921, Bibl. 1936, Radu-Gal. 1938, Anania 2001 (v. Bibliografie). Pentru BB 1688 am folosit textul din seria *Monumenta linguae Dacoromanorum* (MLD)[2], lucrare în care pot fi consultate Ms. 45 şi Ms. 4389, dar şi o versiune modernă a *Numerilor*. De asemenea, în vederea obiectivării analizei şi pe baza observaţiilor făcute mai sus, lucrarea de faţă recurge şi la textele-sursă ale traducerilor (v. Bibliografie: Rahlfs, Vulg.).

2.1. O concordanţă de traducere în cazul denumirilor pentru culori în versiunile avute în vedere apare în 19: 2[3], cu referire la sintagma *juncă roşie curată* (BB 1688).

[1] Acest fapt este relevat în conferinţa despre tradiţia biblică românească susţinută de Eugen Munteanu în cadrul Zilelor Academice Ieşene, Iaşi, 16 septembrie 2009.

[2] Contextele avute în vedere în analiza de faţă din BB 1688 în ediţia MLD sînt identice cu cele din ediţia omagială a BB (1988), aspect care ne-a determinat să luăm în discuţie numai o singură ediţie.

[3] Episodul face referire la ritualul vacii roşii care urmează să fie sacrificată.

Toate versiunile supuse analizei, cu excepţia Ms. 4389, recurg la adjectivul cromatic *roşu*. Probabil că traducătorii Ms. 4389 nu omit referinţa cromatică în mod voit, absenţa lui *roşu* sau a oricărui alt termen cromatic putînd fi explicată prin raportare la textul slavon/ *Biblia de la Ostrog* pe baza căruia s-a realizat traducerea. Prezenţa adjectivului în toate celelalte versiuni în forma sa „neutră" sau de culoare primară, fără nici un fel de aproximare, surprinde fără îndoială, dat fiind faptul că în textul biblic al versiunilor româneşti sînt destul de rare cazurile în care se stabileşte o echivalenţă perfectă a termenului cromatic. Adjectivul *roşie* din versiunile româneşti îl echivalează pe gr. *πυῤῥός* (*δάμαλιν πυρρὰν ἄμωμον*), respectiv lat. *rufus*, *a*, *um* (*vaccam rufam aetatis integrae*). Dacă în *Vulgata* termenul cromatic utilizat, dialectal la origine, are un sens generic, destul de vag, putînd exprima atît culoarea primară *roşu*, cît şi nuanţe de *roşu* /- strălucire/ (André 1957: 328), în *Septuaginta*, termenul cromatic identificat reprezintă, fără nici o îndoială, o aproximare a culorii, mult mai bine precizată, *πυῤῥός* „d'un rouge de feu, rouge ardent; fauve (en parlant d'animaux)" (Bailly), avînd ca trăsătură semantică /+ strălucire/. Prin urmare, există un decalaj semantic, dar nu de neadmis, între termenii cromatici prezenţi în textul *Septuagintei*, respectiv al *Vulgatei*. Prezenţa lui *roşu* în versiunile româneşti, în calitatea sa de culoare fundamentală cu sens generic, pare să fie alegerea cea mai comodă şi cea mai sigură pe care traducătorii ar fi putut să o facă, deşi oarecum ambiguă prin valenţele multiple pe care le poate avea *roşu* în limba română. Această situaţie ne îndreptăţeşte să vorbim de existenţa unei concordanţe „interne" a traducerii denumirilor pentru culori în cele cîteva versiuni româneşti avute în vedere.

2.2. În cazul 4: 7 (*vor pune preste ea haină tot mohorîtă*: BB 1688) nu mai putem vorbi nici măcar de concordanţă internă. Comparînd versetele din cele cîteva versiuni supuse analizei, se poate constata prezenţa mai multor denumiri pentru culori, care, din perspectiva limbii române actuale şi pe baza lucrărilor lexicografice, aparţin unor paradigme cromatice diferite. Este vorba de paradigma lui *roşu* (*gravani* „roşu stacojiu" Ms. 4389; *mohorîtă*: BB 1688, Ms. 45, Bibl. 1795, Bibl. 1914; *purpureu*: Heliade 1858) şi paradigma lui *albastru* (*albastru*: Corn. 1921; *hiachintină*: Vulg. Blaj 1760-1761; *vênătŭ*: Bibl. 1874; *vineţie*: MLD, vers. mod.; *violetă*: Bibl. 1936, Radu-Gal; 1938, Anania 2001).

Şi pentru că spectrul cromatic este un continuum pe care limbile îl segmentează în mod diferit, existînd zone de contact între paradigme (Bidu-Vrănceanu, 1986), întîlnim în versiunile româneşti termeni cromatici care stabilesc o legătură între cele două serii de lexeme invocate mai sus: *violet*, *vînăt*, *vineţiu*, şi care se definesc prin intersecţia dintre *albastru* şi *roşu*[4]. Împrumut din limba franceză, *violet* este atestat pentru prima oară în 1779 (cf. DLR), dar se pare că abia în secolul al XX-lea îşi face intrarea în textul biblic, conservator prin definiţie (v. Bibl. 1914). Termenul cîştigă teren în faţa lui *vînăt*, pe care îl înlocuieşte în unele contexte. Moştenit din lat. *venetus*, inclus în paradigma lui *albastru* latinesc, termenul cromatic *vînăt* dobîndeşte

[4] Termenii menţionaţi reprezintă nuanţe diferite: în cazul lui *violet*, avem „aproximarea lui albastru faţă de roşu", în cazul lui *vînăt*, *vineţiu* avem „aproximarea lui albastru faţă de negru", *vineţiu* fiind mai exact o „aproximare în minus" a lui *vînăt.*

de-a lungul timpului alte valori, orientîndu-se semantic spre *violet* (Kristol, 1978: 221), pentru care latina nu avea un termen, ci recurgea probabil la un altul din paradigma lui *roşu* (André, 1957: 329) şi chiar la *purpureus*. În Vulg. Blaj 1760-1761 traducătorii recurg la lexemul *hiachintină*, împrumut din latină (cf. Vulg.: *hyacinthino pallio*), limbă în care *hyacinthinus* desemna o nuanţă de *violet*, folosită cu exclusivitate în clasele superioare ale societăţii latine, şi specializată contextual, fiind utilizată cu referire strictă la ţesături (André, 1957: 329). Cît priveşte textul grecesc, sintagma *ἱμάτιον ὁλοπόρφυρον* este preluată de Heliade 1858, şi echivalată cu *vestimênt cu totu purpureu*. Termenul cromatic folosit de Heliade este, după formă, un latinism (v. lat. *purpureus* < gr. *πορφύρεος*), care dacă respectă şi semantica termenului latinesc este dificil de integrat în una din cele două paradigme menţionate mai sus. În latină, *purpureus* se caracteriza prin policromatism, putînd desemna majoritatea nuanţelor lui *roşu*, dar şi anumite nuanţe de *violet* (André, 1957: 329). Dacă Heliade preia însă semantismul termenului grecesc, *purpureu* ar trebui integrat paradigmei lui *roşu* (cf. Bailly „de couleur pourpre, d'un rouge foncé, d'un rouge rosé"). Singurul termen cromatic care face notă discordantă în versiunile supuse analizei pare să fie *albastru* (Corn. 1921), opţiunea traducătorului neavînd în vedere textul grecesc sau latinesc, fiind fidelă mai degrabă versiunilor Bibliei în limbi moderne[5]. Dacă mergem direct la sursă, ebr. *tekhelet* „pourpre violette" (internet), atunci interpretarea noastră ar trebui să privilegieze echivalările care trimit direct sau indirect la *violet*. Abaterile mai mari sau mai mici de la această interpretare se datoresc probabil unei percepţii greşite a nuanţelor, dar şi unei incongruenţe lexicale între limbi (v. latina)[6].

2.3. În 4:13 identificăm, în versiunea Heliade 1858, termenul cromatic *purpureu* (*vestimênt cu totul purpureu*), echivalîndu-l pe gr. *ὁλοπόρφυρον* (*ἱμάτιον ὁλοπόρφυρον*), la fel ca în 4: 7, şi, de această dată, pe lat. *purpureo* (*purpureo vestimento*). În textul ebraic, întîlnim în acest caz cealaltă nuanţă a purpurii, ebr. *argaman* „pourpre rouge". În versiunile româneşti avute în vedere, termenul cromatic *purpuriŭ* (*unŭ vestmêntŭ purpuriŭ*) apare în Bibl. 1874, o ediţie „modernizată", continuatoare a principiilor heliadeşti (Munteanu, 2008: 468), tipărită şi pusă în circulaţie de Societatea Biblică Britanică, şi în Corn. 1921, dar în formă substantivală (*un covor de purpură*). În toate celelalte ediţii, termenul grecesc, respectiv latinesc, este echivalat cu *mohorîtă* (BB 1688, Ms. 45, Bibl. 1795, Bibl. 1914), *roşie/ roşii* (pl.) (Vulg. Blaj 1760-1761), *violetă* (Bibl. 1936), *stacojie* (Radu-Gal. 1838, MLD, vers. mod., Anania 2001).

---

[5] *Albastru* apare în acest context în versiuni ale Bibliei în limbile moderne, franceză şi engleză. Michel Pastoureau (2006: 18), după ce atrage atenţia asupra tendinţei mai generale în textul Bibliei de a traduce prin termeni moderni ai pigmentaţiei pasaje care, în textele originale, nu făceau trimitere decît la materie sau calitate, afirma cu referire la ebr. *tekhelet*: „A vrea să traduci *tekhelet* prin „albastru" sau cel puţin a încerca să asociezi această materie culorii albastre este dificil din punct de vedere filologic şi anacronic din punct de vedere istoric" (p. 18).

[6] În ebraică se făcea distincţie între *tekhelet* „pourpre violette" şi *argaman* „pourpre rouge".

Ne întrebăm de ce apare totuşi această diversitate a nunţelor cromatice, gravitînd mai mult sau mai puţin în jurul lui termenlui cromatic primar *roşu*. Explicaţia poate avea legătură cu extralingvisticul; *purpuriu* din textele grecesc şi latinesc, trimite la „culoarea purpurii", numai că şi purpura în procesul vopsirii prezintă mai multe nuanţe şi, prin urmare, perceperea culorii/ nuanţei unei culori se poate face în mod diferit de la un individ la altul, şi îi avem aici în vedere pe traducătorii textului biblic. Pe de altă parte, ne punem întrebarea de ce nu au recurs traducătorii textului în limba română la termenul *purpuriu*, cel puţin în cazul versiunilor din secolul al XX-lea. Textul de la 1914 reproducea textul Bibl. 1975, intervenţiile fiind minore şi mai ales la nivel lingvistic, prin urmare este firesc să nu ne aşteptăm la reevaluări ale sistemului cromatic. Ne surprinde însă utilizarea în Bibl. 1936 a termenului cromatic *violet*, respectiv *stacojiu* din versiunile Radu-Gal. 1938, MLD, vers. mod., Anania 2001. Lexemele acestea pot fi, fără îndoială, variante contextuale ale lui *purpuriu*, numai că semantica acestuia se pierde parţial. Dintre denumirile pentru culori menţionate mai sus, *mohorît* („care are culoarea de la *roşu-cărămiziu* pînă la *roşu-vînăt*", DLR), lexem folosit în special în textele vechi, este în schimb mult mai apropiat de semantica lui *purpuriu* („roşu închis cu nuanţă violetă", DLR). Sau poate că alta este explicaţia; se poate ca traducătorii să fi folosit texte-sursă (textul ebraic în cazul traducerii Radu-Gal. 1938) şi texte de control care să le fi sugerat aceste denumiri pentru culori.

2.4. Un exemplu oarecum asemănător cu cel precedent, în sensul că aduce în discuţie termeni cromatici care sînt mai mult sau mai puţin legaţi de paradigma lui *roşu*, este cel din 4: 8 (*şi vor pune preste ea haină roşie*: BB 1688). Lat. *coccineus*, *a*, *um* (*palllium coccineum*) („d'écarlate" Gaffiot) şi gr. *κόκκινος*, *η*, *ον* (*ἱμάτιον κόκκινον*) („d'un rouge écarlate", Bailly; „scarlet", Strong) sînt echivalaţi în versiunile româneşti prin *roşu*/ *roşie* (BB 1688, Ms. 45, Vulg. Blaj 1760-1761, Bibl. 1795, Heliade 1858, Bibl. 1914), *carmesinŭ* (Bibl. 1874), *cărmiziu* (Corn. 1921), *purpuriu*/ *purpurie* (Bibl. 1936), *vişiniu*/ *vişinie* (Radu-Gal. 1938, MLD, vers. mod.), *stacojiu*/ *stacojie* (Anania 2001). Avem de-a face practic cu diferite aproximări ale lui *roşu*, culoare primară luată ca punct de referinţă în aprecierea cromatică. Pe de o parte, avem *carmesinŭ* (nemenţionat în DLR; probabil este vorba de *cîrmîziu* (sau *carmin*?), pe care îl regăsim în Corn. 1921) şi *cărmiziu*, ambele aproximîndu-l în plus pe *roşu* („roşu închis", DA), precum *stacojiu* din versiunea Anania 2001, pe de altă parte, avem *purpuriu* şi *vişiniu* care transmit la nivel semantic o informaţie suplimentară, desemnîndu-l pe „roşu închis cu nuanţă violetă" (DLR).

2.5. În acelaşi verset 4: 8, ne confruntăm cu un alt caz (*acoperimînt de piêle vînătă*: BB 1688) în care sînt implicaţi termeni cromatici mai apropiaţi semantic sau nu de *albastru* pentru a reda ceea ce în textul grecesc apare sub forma (*δερματίνῳ*) *ὑακινθίνῳ*, iar în cel latinesc *janthinarum* (*pellium*). Remarcăm în această situaţie termenul cromatic din Vulg. Blaj 1760-1761, împrumut adaptat la limba română după cum se poate observa în sintagma *piei ianthine* (lat. *ĭanthĭnus*, *a*, *um* „*violet*" < gr. *ἰάνθινος* (Gaffiot)). Deşi are ca punct de plecare *Septuaginta*, Heliade preferă, în traducerea sa, grafia latinească a termenului gr. *ὑακινθίνῳ*, în sintagma *pellicea*

hyacinthină, lucru deloc surprinzător (v. mai sus 1.2.), versiunea sa fiind una puternic latinizantă, urmărind să modernizeze la nivelul limbii chiar şi stilul religios, conservator prin definiţie, proiect care nu a avut şansa însă să fie dus pînă la capăt (v. disputa dintre Heliade şi Şaguna în Munteanu, 2008). Versiunea Anania 2001 recurge la o perifrază (*(î)n culoarea iachintului*), *iachint* desemnînd, potrivit explicaţiilor traducătorului, „un fel de safir sau ametist, albastru-violet". Tot în acelaşi loc, Anania precizează faptul că în textul ebraic apare sintagma *piei de delfin*, pe care o regăsim în MLD, vers. mod., dar nu şi în Bibl. 1874, Corn. 1921 sau Radu-Gal. 1938 în locul căreia putem citi *piele de viţel de mare*. Or, dacă ar fi să consultăm dicţionarele limbii române, am descoperi, cu oarecare surprindere, că *viţelul de mare* desemnează, de fapt, foca sau morsa, delfinul fiind cunoscut sub denumirea de *porc-de-mare*. Trecînd cu vederea această divergenţă dintre cele trei versiuni româneşti invocate mai sus şi MLD., vers. mod., care au avut în vedere textul ebraic, în mod declarat sau nu, fie direct, fie prin intermediarul altor texte, ne întrebăm de ce unele traduceri în limba română privilegiază dimensiunea cromatică şi altele nu cînd ele ar trebui să ofere credinciosului, cititorului în general, o unică interpretare a pasajului în discuţie. Traducerea sintagmei în limba română, aşa cum apare în Bibl. 1874, Corn. 1921 şi Radu-Gal. 1938, trimite cu greu la ideea de culoare, interpretarea mergînd mai degrabă spre ideea de materie. Ipoteza ar putea fi susţinută de prezenţa în 4: 11, în MLD, vers. mod., a adjectivului calificativ *subţire* (*să-l învelească cu piele subţire*), singura versiune care nu preia sintagma din 4: 8, spre deosebire de toate celelalte versiuni supuse aici analizei. Referinţa cromatică din majoritatea traducerilor româneşti se explică prin raportare la textele-sursă, grecesc şi latinesc, care se abat astfel de la textul primar, cel ebraic[7].

3. Observaţiile de mai sus ne permit cîteva concluzii provizorii avînd în vedere faptul că nu cunoaştem cu adevărat practicile originare sau modul de a percepe culorile acum mii de ani, atît în lumea ebraică, cît şi în lumea grecească sau romană. Putem spune cu certitudine că există, în cele mai multe cazuri, inadvertenţe în exprimarea culorii de la o versiune la alta a textului biblic românesc, şi că nu este uşor deloc de oferit explicaţii ale acestui fenomen în care o culoare este substituită, într-o altă versiune şi în acelaşi context, cu o nuanţă proprie sau cu o nuanţă a unei alte culori cu care are în comun o trăsătură semantică secundară. Denumirile pentru culori se constituie într-un continuum în care limitele dintre culori sînt greu de realizat. La această observaţie se adaugă şi faptul că limbile nu se suprapun perfect în exprimarea culorilor şi a nuanţelor, că nicio limbă nu poate exprima cu precizie tot ceea ce în realitatea extralingvistică este (şi) culoare.

Versiunile româneşti ale traducerii textului biblic, pe de o parte, se caracterizează printr-o anumită fidelitate faţă de textele-sursă (grecesc şi latinesc în special), pe de altă parte, avem surprinderea de a regăsi o varietate de termeni cromatici, nuanţe ale culorii/ culorilor prin care se urmăreşte redarea cît mai precisă a sensului. Paradoxal,

[7] În textul ebraic nu apare un termen cromatic în acest context; afirmaţia se bazează pe o sursă consultată online, în care lexemul corespondent a fost echivalat în versiunea englezească, *King James Version*, cu un termen desemnînd un animal cu blană, probabil o specie de antilopă.

însă, acribia traducătorilor de a reda sensul cît mai exact, dacă despre acest lucru este vorba, nu face altceva decît să complice şi mai mult lucrurile (în traducerea denumirilor pentru culori este foarte uşor de trecut dintr-o paradigmă cromatică în alta, ceea ce ar putea denatura semantica în ansamblu a textului). Este adevărat că traducătorii, de-a lungul celor patru secole de adaptări ale textului la limba română, au avut la îndemînă posibilităţi de exprimare din ce în ce mai variate (avem exemplul derivatelor cromatice în *–iu*, care s-au generalizat pe parcursul secolului al XIX-lea), aspect care, paradoxal, le-a îngreunat munca, alegerea unui termen cromatic fiind mai dificilă. Variaţiile pe aceeaşi temă a denumirilor pentru culori în traducerile în limba română ale Bibliei, nu fac decît să întărească o idee mai veche a noastră şi nu numai, potrivit căreia actul traducerii, deşi păstrează nucleul semantic al textului-sursă, nu este altceva decît o adaptare sau o rescriere într-o altă limbă. Traducerea denumirilor pentru culori înseamnă întîi de toate, regîndirea acestora în limba în care urmează să ia fiinţă şi în spaţiul mental guvernat de aceasta. Credem că şi traducătorii Bibliei în limba română, sau măcar o parte dintre ei, au urmărit acest lucru în actul traducerii denumirilor pentru culori.

Bibliografie

A. Surse

Anania 2001 = *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Ediţie jubiliară a Sfîntului Sinod, Versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată şi adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, format electronic

BB 1688 = *Biblia de la Bucureşti (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum* (MLD), Pars I, *Genesis*, Iaşi, 1988 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproşu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roşian, Marietta Ujică)

Bibl. 1795 = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi şi a ceii Noao, care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înţălesul limbii româneşti (...)*, Blaj, 1795 [ed. modernă: Roma, 2000, http://www.history-cluj.ro/Biblia/pag4.htm]

Bibl. 1874 = *Sînta Scriptură a Vechiului şi Noului Testamentu*. Ediţiune nouă, revăzută după tecsturile originale şi publicată de Societatea Biblică pentru Britania şi Străinătate, Iaşi, 1874

Bibl. 1914 = *Biblia adecă dumnezeeasca Scriptură a legii Vechi şi a Celei Nouă, tipărită în zilele majestăţii sale Carol I* ... Ediţia Sfîntului Sinod, Bucureşti, 1914

Bibl. 1936 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament* (traducători: Nicodim Munteanu, Gala Galaction, Vasile Radu), Bucureşti, 1936

Corn. 1921 = *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului şi Noului Testament*. Tradusă de D. Cornilescu, Societatea Evanghelică Română, Bucureşti 1921

Heliade 1858 = *Biblia Sacra que coprinde Vechiul şi Noul Testament dupŏ quei septedeci, tradusa din hellenesce dupo editia typarita in Athene 1843 sub preveghierea Synodului sacru al Helladei de I. Heliade R., Paris, in typographia lui E. Voitelain si comp...,* Paris, 1859

Radu-Gal. 1938 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului şi a Noului Testament, tradusă după textele originale ebraice şi greceşti de preoţii profesori Vasile Radu şi Gala Galaction, din înalta iniţiativă a Majestăţii sale Regelui Carol II*, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", 1938 (ed. a II-a, 1939)

Rahlfs = A. Rahlfs, *The Septuagint (LXX) (with morphological data)*, format electronic, http://www.bibles.org.uk

Vulg. = *Bibliorum Sacrorul juxta Vulgatam, clementinam nova editio...,* curavit Aloisius Grammatica, Typis polyglotis Vaticanis, 1929 [textul este identic cu cel din *Biblia ad vetustissima exemplaria castigata...*, Antverpie, ex officina Christophori Platini, 1565, utilizat de autorul Ms. 4389]

Vulg. Blaj 1760-1761 = *Biblia Vulgata 1760-1761*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2005

B. **Literatură de specialitate**

André, Jacques, 1957, *Sources et évolution du vocabulaire des couleurs en latin*, în Ignace Meyerson (coord.), *Problèmes de la couleur*, Exposés et discussions du Colloque de Centre de Recherches de Psychologie comparative (18, 19, 20 mai 1954), Paris, p. 327-335

Bidu-Vrănceanu, Angela, 1986, *Structura vocabularului limbii române contemporane. Probleme teoretice şi aplicaţii practice*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

Gafton, Alexandru, 2005, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi

Kristol, A. M., 1978, *Color: les langues romanes devant le phénomène de la couleur*, Berne

Munteanu, Eugen, 2008, *Lexicologie biblică românească*, Humanitas, Bucureşti

Pastoureau, Michel, 2006, *Albastru. Istoria unei culori*, în română de Em. Galaicu-Păun, Cartier istoric, Chişinău

C. **Dicţionare**

Bailly = A. Bailly, 1950, *Dictionnaire grec-français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, Paris

Ciorănescu = Alexandru Ciorănescu, 2001, *Dicţionarul etimologic al limbii române*, ediţie îngrijită de Tudora Şandru Mehedinţi şi Magdalena Popescu Marin, Saeculum, Bucureşti

DA = *Dicţionarul limbii române*, tomul I, partea I, *A-B*, Bucureşti, 1913; tomul I, partea a II-a, *C*, Bucureşti, 1940

DLR = *Dicţionarul limbii române* (serie nouă), Bucureşti, 1965 şi urm.

Gaffiot = Félix Gaffiot, 1934, *Dictionnaire illustré latin-français*, Hachette, Paris

Strong = James Strong, 1997, *Greek Dictionary of the New Testament*, Ages, (pe suport electronic)

Elemente biblice în inscripţiile funerare în limba latină din ţările române (1300-1800)

Doina FILIMON DOROFTEI

The paper is based on a working corpus of about 430 Latin funerary inscriptions dated from the period 1300–1850, most of them from Saxon and Hungarian churches of Transsylvania, which are examined from the point of view of the history of the formular, by identifying the main types of Biblical, patristic and liturgical sources (quotations, comparisons, expressions – athleta Christi, seruus Dei, obdormire in Domino, semantic changes of some terms such as uiuere, ergastulum etc.). Even the elements belonging to pagan Antiquity (such as the formulae: memento mori, hodie mihi cras tibi, quod ego sum tu eris) are subordinated to the Christian attitude concerning death, resurrection and vision of the hereafter.

1. Observaţiile ce urmează au la bază un corpus de circa 430 de inscripţii funerare în limba latină, dispărute sau aflate *in situ* şi în muzee, datînd din perioada 1300–1850; dintre acestea, 380 provin din bisericile săseşti şi maghiare ale Transilvaniei. Sursele bibliografice[1] sînt indicate numai în cazul inscripţiilor dispărute şi al altor inscripţii decît cele săseşti, textul acestora din urmă fiind stabilit prin cercetare de teren[2].

2. Raportîndu-ne la cele patru tipuri principale de formular, reprezentînd implicit patru perioade în evoluţia inscripţiilor funerare, vom examina modul în care cîteva structuri din antichitatea păgînă sau creştină trec în formularul medieval, apoi în cel humanist şi cel al periodei baroce, din două puncte de vedere: a) prezenţa a numeroase elemente biblice (citate, sintagme, termeni, imagini sau comparaţii), răspîndite adesea prin intermediul liturgiei şi al literaturii patristice (de exemplu: *mitis*, *athleta Christi, seruus Dei*, *obdormire in Domino* etc.); b) transpunerea din perspectivă creştină a unor elemente preluate, în spiritul Renaşterii, din antichitatea păgînă (de exemplu: adresarea către trecător, formulele *quod ego sum tu eris*, *memento mori*, *hodie mihi cras tibi* etc.).

2.1. Faţă de structura unei inscripţii funerare antice, care cuprinde (Cf. Cagnat, 1890: 244–257; Sandys, 1927: 60–82):

– numele defunctului la nominativ, urmat de: *hic cubat/ situs est*) sau la genitiv, după formula *Dis Manibus*, apoi în dativ,

[1] Avînd în vedere tema abordată, nu luăm în considerare problemele legate de grafie şi şi nu marcăm abrevierile.

[2] Repertorierea inscripţiilor din zona săsească a făcut obiectul tezei noastre de doctorat cu tema „Inscripţiile medievale şi neo-latine din bisericile din România. Repertoriu, glosar şi studiu lingvistic – Bisericile săseşti", coordonată de regretatul Prof. univ. dr. Dan Sluşanschi şi susţinută în 1999.

– menţionarea filiaţiei, a locului de origine, a condiţiei de cetăţean, a onorurilor ce i–au fost acordate, a calităţilor defunctului etc.,

– prezentarea celui ce a ridicat monumentul (numele, legătura cu defunctul, motivele), formule pentru protecţia mormîntului faţă de profanare,

– salutul adresat defunctului de către cei vii, precum şi de cel mort trecătorilor, formularul creştin a suferit modificări mai ales din secolele IV–V, manifestîndu-se predilecţia pentru anumite formule: „….usage de commencer une épitaphe par *hic* – première mention à Rome en 365 pour *hic jacet,* en 371 pour *hic pausat,* en 376 pour *hic requiescit* –, mention de l'âge précis, de la date de la mort, utilisation du seul nom de baptême à partir du Ve siècle, emploi d'épithètes honorifiques etc. Ce nouveau formulaire s'est généralement établi à Rome, puis a été imité dans le reste de l'Occident…" (Favreau, 1979: 36).

2.2. Inscripţiile funerare medievale dezvoltă temele eshatologice şi sînt caracterizate astfel de Iiro Kajanto (1980: 137): „The conventional type of prose epitaphs began with the phrases *hic requiescit / iacet,* and concluded with the escathological wish *cuius anima resquiescat in pace*. The epitaph usually gave little but the name of the departed, his title and the offices he held, together with a few stock epithets, and his date of death".

Astfel, primele inscripţii funerare din ţările române au o structură simplă:

– *Hic sepultus est comes Laurencius de Longo Campo. pie memorie* (Cîmpulung, 1300; Lăzărescu, 1957: 121);

– *Batherii anno 1481* (Baia, 1481; IOB 1965: 502–503, nr. 608);

– *Sepultum d(omi)ni...* (Sibiu, 1496; Sibiu, 1499).

2.3. Inscripţiile perioadei humaniste cuprind: dedicaţia *D(eo) O(ptimo) M(aximo)*[3], indicarea vîrstei, numele defunctului în dativ, numele celor care dedică monumentul, calităţile defunctului etc.

Avînd ca bază de studiu inscripţiile din Roma, Kajanto (1980: 137–138) fixează ca reper temporal al răspîndirii epitafurilor Renaşterii ultimul sfert al veacului al XV-lea şi le descrie astfel: „The praise of the departed was a central theme especially in humanistic epitaphs. Here the difference between medieval and humanistic inscriptions was more striking. Medieval epitaphs paid greater attention to genuinely religious virtues, above all to charity and good works, and to religion in the proper sense of the word. The pattern of the officially sanctioned Seven Virtues is often clearly visible. In humanistic epitaphs, it is the spirit of Renaissance, its emphasis upon the individual that comes to the fore. The classical idea of fame as a reward for the individual excellence was revived. The virtues praised were civic and intellectual rather than religous, even in the epitaphs of cardinals and other ecclesiastical dignitaries. Their epitaphs often became veritable eulogies".

2.4. Faţă de acestea, inscripţiile baroce au drept trăsătură generală elogierea amplă a defunctului. Portretele, la început mai simple şi mai convenţionale, ajung treptat biografii complete; cîte un epitaf cuprinde chiar un adevărat *curriculum vitae*[4].

[3] *Dixit Dominus: Ecce ego aperio tumulos uestros et educam uos ex tumulis uestris. Ezech. 37.12. Deo Optimo Maximo Sacrum* (Dîrjiu, 1637; Orbán, 1868: 179).

3. Unul dintre elementele unificatoare ale acestor modele de formular funerar constă în reprezentarea morţii şi a vieţii de apoi; perspectiva eshatologică se contruieşte pe baza unei structuri de tipul *mortuus uiuens*: „Eschatological ideas of the reversion of the body to the earth and of the passage of the soul to Heaven were crucial to a Christian epitaph. (…) The chief difference between medieval and humanistic epitaphs was one of emphasis. Eschatological subject matter was in general more proeminent in medieval epigraphy" (Kajanto, 1980: 137).

Vom urmări modul în care este privită viaţa pământească în raport cu „viaţa veacului ce va veni" în cîteva inscripţii reprezentative pentru ariile şi perioadele examinate.

3.1. De la sfîrşitul secolului al XVI-lea, se conturează antiteza între lumea de aici şi cea de dincolo, recurgîndu-se la următorii termeni grupaţi în serii sinonimice *corpus – membra*[5] vs. *anima*[6] *– mens – spiritus*:

*– hic lapis… membra recepit, animam caeli regna beata fouent (*Bistriţa, 1564),

– astra mens petiit corpus nobile terra fouet (Sibiu, 1580),

– corpore tecta iacet, mente sed astra colit (Sibiu, 1582),

– mors rapuit corpus, spiritus astra subit (Sîn Văsîi, 1586; Orbán, 1870, p. 59),

– Corpus habet tellus animam sed sidera caela (Sibiu, 1590),

– Coelum animam Gyalakut[7] *fissile corpus habet* (Fîntînele, 1660; Orbán, 1870, p. 35).

Formula *spiritus astra petit,* care este atestată pentru prima oară în anul 641, într-o inscripţie din Sevilla, apoi apare ca început de vers în epitaful papei Grigore cel Mare (Favreau/Michaud, 1978: 252), devine emblematică pentru reprezentarea vieţii de după moarte (*ac Mihael sancte me duc ad astra precor...*– Sebeş, 1500).

3.1.1. În viaţa pământească, trupul este o povară şi o închisoare (*nihil haec uita est quia labor aeque dolor* – Sibiu, 1524; *uita acerba* – Saschiz, 1650), iar moartea devine o eliberare (*soluta malis* – Rupea, 1651).

Lumea este caracterizată prin termenii: *sordidus* (*terra sordida, beatior aula* – Sighişoara 1647), *immundus*[8] (*immunde munde* – Sibiu, 1694).

3.1.2. Un termen folosit într-o inscripţie tîrzie este ***ergastulum***, glosat într-o scholie la Iuvenal, VI, 151: *ergastula dicuntur proprie loca in quibus ad poenam uincti homines opus faciunt*, sinonim cu *carcer* în *Exod*, 6, 6 (*educam uos de ergastulo Aegyptiorum*), cf. *ergastulum carnis* la Hieronim, *Epistulae,* 22, 7, 4:

– Siste uiator et memento mortalitatis, detruso ***ergastulo*** *generosam dominam Nuri Armenorum fragrantem christiadum florem de more hoccedie 18 Martii condidisse saxo. Precare ergo*. (Bucureşti, 1736; IOB, 1965: 216, nr. 40).

---

[4] De exemplu, epitaful lui Simon Albelius (Braşov 1654) sau a lui Michael Petchius (Dîrjiu 1582; Brătulescu 1937: 6).

[5] Uneori se regăsesc ecouri ale înclinaţiei medievale pentru macabru: *Spiritus aethereas petiit, qua uenerat, arces / urna nihil praeter putre cadauer habet* (Sibiu, 1599).

[6] *Anima* este cel mai vechi termen şi din cauza utilizării sale în frecventa formulă medievală *cuius anima requiescat in pace*.

[7] Gyalakut este vechiul nume al localităţii.

[8] Cf. *Iob* 14, 4: *quis potest facere mundum de immundo conceptum semine?*

3.1.3. Viaţa pămîntească este privită ca o scurtă călătorie spre adevărata viaţă a creştinului: *absoluto* ***hodiporio*** – Sibiu, 1626, termenul *hodoeporicon* însemnînd 'relatare a unei călătorii', la Hieronymus.

3.1.4. Dintre termenii care desemnează plecarea din această lume şi trecerea către lumea de dincolo, mai menţionăm verbul ***migrare***, care apare în liturghia pentru morţi (*quam animam hodie de hoc saeculo migrare iussisti* – Blaise 1966: 213; *migrauit inter sidera* Blaise, 1966: 545) şi la autori ca Gregorius Magnus şi Caesarius Arelatensis:

– *ad Dominum uitae ex hac statione migrat* (Sibiu, 1604); *coelestes glor… uitae migratio*… (Cîmpia Turzii, 1724; Orbán, 1871: 145)

– *emigrauit* (Sighişoara, 1587; Prejmer, 1692).

3.1.5. Alt termen pentru 'a muri' este ***dormire***, cu compusul său ***obdormiscere***: *dormire* apare rar (*pie dormiuit... relicta uidua* – Braşov, 1685–1691), cf. *et multi de his qui dormiunt in terrae puluere euigilabunt / alii in uitam aeternam et alii in obprobrium ut uideant semper* (*Dan*. 12, 2); *non est enim mortua puella sed dormit* (*Matth*. 9, 24); în schimb, *obdormiscere*, ocurent în *Faptele Apostolilor* 7, 60 (*et lapidabant Stephanum inuocantem et dicentem...et cum hoc dixisset obdormiuit in Domino*) şi preluat în liturghia Sf. Ştefan (Favreau/Michaud, 1978: 252), se va răspîndi rapid în formularul funerar începînd din prima jumătate a secolului al XVI-lea[9], adesea fiind însoţit de adverbele *pie*, *placide* etc.:

– *obdormiuit in Domino*: Cîmpulung, 1534 (inscripţie dispărută, notată de Blasius Kleiner); Dîrjiu, 1578 (Brătulescu, 1937: 9); Bistriţa, 1624; Baia, 1652 (IOB 1965: 531, nr. 652); Baia, 1665 (IOB 1965: 533, nr. 655); *sancto in Christo obdormiuit* (Sibiu, înc. sec. XVII; Möckesch, 1839: 50–51, nr. 59);

– *placide in Christo obdormiuit*: Sibiu, 1580; Sibiu, 1599; *placide in Domino obdormiuit*: Slimnic, 1592; Tirimia Mare, 1631 (Orbán 1870: 46–48); Sibiu, 1632; Braşov, 1697, 1719, 1753 (Gross, 1925: 152);

– *pie in Domino obdormientis*: Mediaş, 1612; *pie in Christo obdormiit*: Braşov 1697, 1714;

– *in Chr(ist)o beate obdormientis*: Sibiu, 1694.

3.2. Meritele din timpul vieţii sînt cele care îi asigură defunctului locul în ceruri: *illius ut passim uitam testentur honestam ante homines uirtus, spiritus ante Deum* (Sibiu, 1580; Möckesch, 1839: 27, nr. 23); lumea de dincolo este desemnată, în inscripţiile de pînă la sfîrşitul secolului al XVII-lea, prin: *regna beata*, *siderea coela*, *aetheriae arces*, *aetheria sede* şi *sedibus aethereis*, *altithronis sedibus*, *caelica regna* şi *tecta*, *coelestia regna Iehouae* etc.

3.3. Răsplata pentru meritele din timpul vieţii este pacea veşnică şi bucuria de a-i aduce mărire lui Christos: *canit Christo* (Mediaş, 1585; Mediaş, 1612), *beatus ouans* (Sibiu, 1617).

Perspectiva creştină este marcată, din primele inscripţii, prin formula: ***expectans resurrectionem*** (cf. *Simbolul Apostolic*: *credo in carnis resurrectionem* / *et exspecto*

[9] Aceeaşi formulă apare de timpuriu şi în inscripţiile în limba germană, de exemplu: Baia, 158... (IOB, 1965: 514, nr. 625), Baia, 1602 (Lapedatu, 1909: 60).

resurrectionem mortuorum, Blaise 1966: 546–547), cu întregirea *cum omnibus* (Sibiu, 1562); mai tîrziu, este însoțită de adjectivele calificative ***gloriosa*** (1654), ***beata*** (1663), ***laeta*** (1640, 1710) etc.:

– *in spem laetissimae resurrectionis* (Sighişoara, 1640);

– *hic in Domino requiescit placide beatamque expectat resurrectionem* (Biertan, 1686).

3.4. Mai tîrziu, într-o inscripție de tipul: *cuius coelum anima fruitur uirtute nepotes corpori sarcophagus pectore posteritas* (Sighişoara, 1613), în structura binară a formularului (*sarcophagus* / *caelum*, *corpus / anima*) se va include şi al treilea element, şi anume gloria postumă (*nepotes*, *posteritas*).

În epitaful preotului Hutter din Cisnădie, *effigies,* ca reprezentare plastică a defunctului, este totodată emblema vizibilă a prețuirii posterității:

– *Illius effigies haec, marmor ossa recondit / Hic sua membra iacent, spiritus astra tenet* (Cisnădie, 1638).

4. Verbul ***uiuere*** capătă sensuri noi, în relația cu *mori*, desemnînd pentru creştini adevărata viață, pentru care se pregătesc trăind şi la care ajung după moarte, idee bazată pe identitatea *mors Christi, uita nostra* (Sibiu, 1658) şi exprimată prin oximoronul *mortuus uiuens*, frecvent în inscripțiile secolului al XVII-lea:

– *In Domino moritur, uixit ut ante deo* (Sibiu, 1621);

– *ergo aliis missis Christum sincere colamus, / qui et post hanc uitam uiuere posse dabit* (Sibiu, 1638; Möckesch 1839: 26, nr. 22);

– *uita mihi Christus mors mihi lucrum* (Sibiu, 1648), cf. *Phil*. 1, 21: *mihi enim uiuere Christus est et mori lucrum*;

– *mortuus ut uiuas, uiuus moriaris oportet, assuesce ergo prius, quam moriare, mori* (Sibiu, 1678)[10];

– *uiuo tibi moriorque tibi dulcissime Iesu / Spes mea tu moriens, spes rediuiuus eras*. (Sibiu, 1685);

– *disce uiuendo mori ut moriendo uiuas* (Hosman, 1712).

5. Pentru precizarea duratei vieții, se foloseşte, alături de formulele *aetatis suae, aetatis uero suae*, cu indicarea anului naşterii şi al morții şi de structurile preluate din latina creştină, ca *uixit annos*:

– *obiit Anno Christi MD dum uixisset annos LII et menses 9. Quiescat in pace* (Braşov, 1500; Gross, 1925: 154);

– *29 uiriam et honestam uitam perecit in fide chatolica romana, uixit annos 63* (Cîmpulung, 1713),

un participiu ***denatus***[11], folosit în relație cu ***natus***, mai ales în zona săsească a Sibiului, începînd din a doua jumătate a secolului al XVII–lea: *denatus uero...uixit itaque annos 58* (Biertan, 1652). Relația celor doi termeni *natus – denatus* este

[10] Cf. *mortuo uiuens*, cu sens propriu, în aceeaşi inscripție: *Hoc monumentum amoris coniugalis Annae Graffianae, mortuo uiuens uiro nobili et strenuo domini Andreae Literati, erigi curauit Anno 1678*.

[11] În *Corpus des inscriptions de la France médiévale*, termenul *denata* este atestat într-o inscripție din 1261: *...denata, cuius anima requiescat in pace*.

explicitată, printr-o etimologie *ad hoc*, ca *deo natus – denatus*, fiind astfel în legătură cu *renatus* (termen ce desemnează pe cel botezat, „renăscut întru Domnul”):

– ***Deo nati*** *anno 1645 die 14 Nouembris* ***denati****que anno 1710, die 26 May, aetatis suae 64* (Sibiu, 1710).

6. În cazul multor comparaţii şi metafore, sînt evidente sursele biblice şi liturgice, ca preluări directe sau interpretări.

6.1. Astfel, dintre reperele neo-testamentare menţionăm: episodul cu Martha şi Maria (cf. *Luca*, 10, 38–42):

– *Quiescit in hac crypta olim quae parum a curis quieuit Martha Bösia... Vere fuit cura et industria* ***Martha*** *amore et probitate* ***Maria*** (Braşov, 1747; Gross, 1925: 150)

şi binecunoscuta relaţie dintre numele apostolului Petrus şi *petra* (cf. *Matei*, 16, 18: *Ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*):

– *Petrus eram, solido Petrae fundamine nixus, /…Tu quoque te uictam, mors! ipsa fatebere quondam / In Petra hac, Petrus cum rediuiuus ero* (Sibiu, 1648, piatra de mormînt a lui Petrus Rihelius).

6.2. Uneori, comparaţiile şi metaforele transpun în cuvinte o imagine consacrată în iconografia creştină, raportată la deviza familiei sau la reprezentarea defunctului:

– ***Anchora*** *meae salutis gratia Patris per Christum acquisita* (Biertan, 1652 – defunctul este reprezentat ţinînd în mînă o ancoră), cf. *spem tanquam ancoram praefigere in desiderio terrae illius*, în comentariul lui Augustin la *Ps.* 42, 2 (Blaise 1954);

– *Quod* ***Pelicanus*** *amans fortisque figura Leonis denotat, illud erat ciuibus, ecce, suis* (Sibiu, 1633): „Ce symbole chrétien popularizé par l’image (l’oiseau déchirant sa poitrine pour nourrir de son sang ses petits) évoque soit le Christ répandant son sang pour le salut du monde (le pélican du désert: Augustin *Psal*. 101, 8), soit le Christ nourissant les hommes de lui-même dans l’eucharistie: *pie Pellicane*” (Blaise, 1966: 343).

7. Termeni şi sintagme biblice, patristice şi liturgice:

7.1. – ***mitis*****:** … *mansuetus, pius et mitis quiescit in humo sacerdos*...(Baia, sfîrşitul sec. XV; IOB 1965: 504, nr. 609); *erat mansuetus, pius et mitis*... (Baia, 1618; IOB 1965: 523, nr. 637) – cf. *Ps*. 36, 11: *mites hereditabunt terram* (în *Vulgata*), *mansueti* (în *Septuaginta*), *Matei* 5, 4: *beati mites quoniam ipsi possidebunt terram*;

7.2. – ***dei seruus***: *Hic iacet Bartolomeus* ***dei seruus*** *Saxonus* (Baia, 1497; Lapedatu 1909: 2), *Christe salus hominum bone conditor atque redemptor / suscipe redemptum pio sanguine seruum* (Sebeş, 1500) – cf. *seruus Christi, famulus Dei* / *Christi*, în limbajul liturgic cu sensul ‘preot’ (Blaise, 1966: 504–505);

7.3. – ***fortis adleta***: *Quis hac sub petra quiescit? Fortis athleta Nicolaus Schacs. Ego sum qui mortis soluit debitum* (Baia, 1561; IOB 1965: 510, nr. 619), în uzul liturgic referitor la martiri, cf. Augustin: *gloriosus Christi athleta*; *athleta Christi nobilis*... (Blaise, 1966: 232);

7.4. – ipostaza ***pastor*** / ***custos*** / ***dux gregis***, cu raportare la textul evanghelic (Bunul Păstor, *Ioan* 10, 1–21; *…iacentes sicut oues non habentes pastorem*, *Matei* 9, 36; *Marcu* 6, 34) desemnează categoria preoţilor şi pe fiecare în parte:

– *Schesaeus pastor in hac Christi qui fuit urbe gregis* (Mediaş, 1585);

– *commissionibus ouibus diuini pabula uerbi oui tribuens fidus pastor et acris erat* (Şaeş, 1586);

– *...piisimus uir d(omi)n(us) ecclesiae huius pastor / Non lupus hic, Christi pastor ouilis erat* (Sibiu, 1597, piatra de mormînt a lui Petrus Lupinus);

– *praeclarus episcopus aulae, Christi et Teutonici duxque decusque gregis* (Biertan, 1600);

– *decrepitus iacet hic custos gregis ecce fidelis Christi* (Biertan, 1626).

8. Citatele biblice, uneori cu aproximări şi interpretări, au ca temă viaţa întru Christos şi învierea morţilor. Adesea este indicată sursa, preferîndu-se *Cartea lui Iob* sau *Psalmii*:

– *Et erit tanquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum* (Sibiu, 1576), cf. *Ps*. 1, 3;

– *Intelligite haec qui obliui scimini Deum. Ps. XLIX* (Baia, 1500; IOB 1965: 505, nr. 611);

– *Symbolum. In te domine speraui non confundar in aeternum. Psal. XXV* (Sibiu, 1676; Möckesch, 1839: 72–74, nr. 90);

– *Scio enim quod redemptor meus uiuit et in nouissimo die de terra ressurecturum sum et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea uidebo Deum meum* (Sibiu, 1503 – Möckesch, 1839: 23, nr. 17; Sighişoara, 1576), *Scio enim quod redemptor meus uiuit et in nouissimo die de terra resurgent mortui.Hic beatam carnis suae expectat resurrectionem* (Cincu, 1708), cf. *Iob* 19, 25–26;

– *Homo natus de muliere / Breui uiuens tempore repletur / Multis miseriis qui quasi flos / Egreditur et conteritur/ Fugit uelut umbra (Iob, cap. 14)* (Tîrgovişte, 1652; Iorga 1906: 107);

– *beati mortui qui in Domino moriuntur* (Sebeş, 1572), cf. *Apoc*. 14, 13;

– *cursum consummaui, de reliquo reposita est mihi corona iustitiae* (Sîn Paul, inscripţie păstrată parţial – Orbán, 1871, p. 34), cf. *Bonum certamen certaui, cursum consummaui, fidem seruaui, in reliquo reposita est mihi iustitiae corona*, *2Tim.,* 4, 7–8;

– *cum fex cum limus cum res uilissima simus unde superbimus in terram terra redimus* (Mediaş), cf. *Gen.,* 2, 7: *formauit hominem de limo terrae*; *Ps.* 68, 3: *Infixus sum in limo profundi*;

– *deserta hacce lachrymarum ualle*, ca metaforă a vieţii pămînteşti (Braşov, 1656), cf. imnul „Salve regina": *gementes et flentes in hac lacrymarum ualle*.

9. Asocieri de elemente contrastante

În formularul funerar creştin, formulele fixe preluate din repertoriul antic referitoare la prezenţa morţii atotputernice sînt direcţionate spre ideea vieţii în Christos. Formulele consacrate ale antichităţii păgîne sînt, de obicei, scoase în evidenţă faţă de restul inscripţiei fie prin forma literelor, fie prin amplasarea în spaţiu rezervat, pe steme, cărţi, coroane, alături de schelete, clepsidre etc.

9.1. *memento mori* (Braşov, 1712)

În secolul al XVII-lea, va fi asociată firesc formula antică **(*homo*) *memento mori*** cu textul din *Ioan* 1, 29: *ecce agnus Dei qui tollit peccata mundi* (Sibiu, 1628) sau cu *Spes mea est Christus*[12] (Sibiu, 1546, 1592– Möckesch, 1839: 54, nr. 66).

9.2. *hodie mihi, cras tibi*, formula antică preferată în secolul al XVII-lea (Sibiu, 1651, Dobârca, 1685), este combinată cu două structuri de text creştine: *Anchora mea Christus. Viuendo morimur denique moriendo uiuemus.* ***Hodie mihi cras tibi*** (Sibiu, 1670).

9.3. Formula antică ***quod ego sum tu eris*,** frecvent folosită în antichitatea păgînă (ex: *quod tu et ego, quod ego et omnes*; *quod sumus, hoc eritis, fuimus quandoque quod estis*) şi creştină (cu întregiri de tipul *orate pro me*: *Sum quod eris, quod es ante fui; pro me, precor, ora*), apare în corpus-ul nostru ca atare (*Ego fui quod ego sum tu eris* – Cristian, 1631), dar şi recitită dintr–o perspectivă creştină, într–un epitaf, azi dispărut, din secolul al XVIII-lea:

– *hospes memento quod fueram non sum. Mox nil eram, sed nunc sum quod fueram... post breues maior ero* (Apoldu de Jos, 1723; Iorga, 1906, p. 40)

10. De asemenea, jocurile de cuvinte cultivate mai ales din a doua jumătate a secolului al XVII–lea sînt totdeauna reinterpretate din perspectivă creştină:

Formula des întîlnită în epitafurile antice capătă sensul creştin al morţii ca plecare spre adevărata viaţă: *abiit non obiit*[13] (Braşov, 1654); *abiit non obiit… exspectat gloriosam resurrectionem exuuiae* (Braşov, 1713).

11. Adresarea directă către cei ce trec pe lîngă mormînt este un *topos* antic păstrat în epitafurile medievale şi humaniste; aceste formule adresate trecătorului de îndemn la oprire şi lectură a epitafului se asociază cu elemente creştine: meditaţia asupra morţii, ruga pentru defunct etc.

11.1. Una dintre cele mai vechi inscripţii săseşti, din 1410, şi anume cea de pe piatra preotului Thomas de la Biserica Neagră din Braşov, cuprinde, în spirit medieval, formula *requiescat in pace,* urmată de cererea de a se rosti rugăciuni pentru mîntuirea sufletului defunctului:

–*…cuius anima requiescat in pace, Amen. Item supplicauit praedictus dominus omnibus ingredientibus hanc ecclesiam, quoties ob reuerentiam uirginis gloriosae ac pro salute suae animae quiuis unum Aue Maria dicere non recusabit.*

Această structură a formularului funerar care include cererea de a se rosti rugăciuni pentru defunct se păstrează în toate ariile geografice şi în toate perioadele examinate:

– *Huius tu cineri requiem placidumque uiator exoptes somnum, caetera Christus habet* (Rupea, 1651);

– *Tu uiue uiator et mihi propicium redde precando Deum* (Sîn Paul, 1657; Orbán, 1871: 35, nota 3);

– *siste uiator et memento mortalitatis… precare ergo* (Bucureşti, 1736; IOB 1965: 216, nr. 40);

– *molliter hic iaceat fare uiator humo*[14] (Bădeni, 1778; Orbán, 1871: 164).

[12] Cf. *Spes mea Christus* (Sighişoara, 1647).
[13] Cf. *obiit non obiit* (Bistriţa, 1626).

11.2. Termenul ***uiator***, mai rar ***lector***, poate fi însoţit de adjective:

– *Siste gradus igitur tumulum Philo:christe uiator Inspice, dic: Pauli molliter ossa cubent* (Sibiu, 1626); de remarcat adjectivul compus *philo Christus*;

– ***Pie*** *lector, non sit tibi graue dicere: requiescat in pace*[15] (1631, Cotnari; IOB 1965: 524, nr. 639).

11.3. Trecătorului i se reaminteşte că va împărtăşi aceeaşi soartă: *discite mortales puluis et umbra sumus* (Sighişoara, 1620), *...quia cinis fumus et umbra* (Tirimia Mare, 1631; Orbán, 1870: 46–48), iar moartea este privită ca o trecere spre adevărata viaţă a creştinului, în inscripţiile din a doua jumătate a secolului al XVII-lea:

– *mecum uis esse uiator* (Hărman, 1667);

– *tu ista qui legis uiatorem esse te memento* (Hărman, 1710), cu deplasarea semantică a termenului *uiator*.

11.4. Odată ajuns în ceruri, defunctul îi poate sfătui pe cei rămaşi în viaţă să mediteze la viaţa de dincolo, să se străduiască să descopere adevărul vieţii veşnice în împărăţia cerurilor:

– *quid tum succedere lector tu debe in coelo est patria grata piis* (Sighişoara, 1587);

– *subsiste, qui Christiani nominis uis esse aemulus, uiator*! (Sibiu, 1693; Möckesch, 1839: 77–78, nr. 96), de remarcat relaţia dintre termenul *christianus* şi numele defunctului Christian Reichart;

– *Si nosse gestis uiator. quis hoc marmore tegatur accipe: / (retine) uiam uiator et sic uoti tui compos factus disce uiuendo mori ut moriendo uiuas* (Hosman, 1712), cu figura etymologica *uiam – uiator*.

După cum arată Kajanto (1993: 57): „These clearly classicizing topics in Renaissance epigraphy should not, however, be exaggerated (…) After the mid sixteenth century, and especially in the baroque age, the Christian message in epitaphs became more and more pronounced, and the paganizing features of Renaissance epigraphy began to be more and more a thing of the past".

12. În inscripţii apar multe sinonime pentru 'a muri', în timp ce 'a trăi' este desemnat prin *uiuere in Christo*, în structuri ce ar părea paradoxale dacă nu ar fi interpretate din perspectivă creştină (ex: *post uitam uiuere*).

În concepţia creştină asupra morţii, moartea nu mai este un fapt natural sau o fatalitate, ci este consecinţa păcatului originar: omul şi-a pierdut prin păcat imortalitatea originară, dar poate să o recîştige, reconcilierea începînd prin botez, iar aducerea-aminte a prezenţei morţii devine pregătire pentru viaţa eternă.

---

[14] Remarcăm absenţa formulei *sit tibi terra leuis*; în schimb, este preferată formula *molliter ossa quiescant*: *Spiritus hymnisonans Christ. uni super aethera cantat, hic penes ossa uiri molliter ossa cubant* (Sibiu, 1577; Möckesch 1839: 28–29, nr. 26); *Sic tanti exiguo moeste pia turba sepulchro / Condimus atque uiri molliter ossa cubant* (Sibiu, 1627, 1655; Möckesch, 1839: 51, nr. 60); *chara Susanna uale, et tuae molliter ossa quiescant* (Livezile, 1735).

[15] Cf. Hic requiescat in pace generosus dominus Johannes P., huius saxonicalis ecclesiae custos qui obiit MCCCLXXIII (Cîmpulung, 1373; Lăzărescu 1957: 122); (e)gregius Nicolaus ... ikeld hic sepultus, cujus anima requiescat in pace. (Sibiu, sec. XV; Möckesch 1839: 23, nr. 19); Requiescat in pace (Baia, 1634; IOB, 1965: 525, nr. 641).

Cele patru tipuri de formular funerar, dincolo de particularităţile evoluţiei lor, prin care fiecare se raportează la elemente anterioare, fie dezvoltîndu-le (de exemplu, tendinţa encomiastică din perioada decăderii Imperiului Roman se regăseşte în inscripţiile baroce, sau unele formule antice păgîne sînt incluse între formulele Renaşterii), fie, dimpotrivă, eliminîndu-le (astfel, se pierde gustul pentru macabru specific Evului Mediu), prezintă o trăsătură constantă: viziunea coerentă şi unificatoare asupra vieţii de apoi.

Lucrări consultate

Blaise, Albert, 1954, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout

Blaise, Albert, 1966, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques,* Turnhout

Brelich, Angelo, 1937, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano,* Budapest

Cagnat, René, 1890, *Cours d'épigraphie latine*, Paris

Favreau, Robert, 1979, *Les inscriptions médiévales*, Turnhout

Favreau, Robert, Michaud, Jean, 1978, *Epighraphie et lexicographie*, în vol. *La lexicographie du latin médiéval*, Paris

Kajanto, Iiro, 1980, *Classical and Christian. Studies in Latin Epitaphs of Medieval and Renaissance Rome*, Helsinki

Kajanto, Iiro, „Latin Verse Inscriptions in Medieval and Renaissance Rome", în *Latomus*, 52, 1993, p. 42–57

Kaufmann, Karl Maria, 1917, *Handbuch der altchristichen Epigraphik*, Breisgau

Sandys, John Edwin, 1927, *Latin Epigraphy*, Cambridge

Surse citate

Brătulescu, Victor, „Biserici din Transilvania", în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, anul XXX, 1937, p. 1–42

Gross, Julius, „Die Gräber in der Kronstädter Stadtpfarrkirche", în *Jahrbuch des Burzenländer Sächsischen Museums*, I. Jahrgang, Kronstadt, 1925, p.132–154

IOB, 1965, *Inscripţiile medievale ale României. Vol. I – Oraşul Bucureşti, 1395–1800* (red. Al. Elian), Bucureşti

Iorga, Nicolae, 1906, *Scrisori şi inscripţii ardelene şi maramureşene*, Bucureşti

Lapedatu, Al., „Antichităţile de la Baia", în *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, anul II, 1909, p. 53–64.

Lăzărescu, E., „Despre piatra de mormînt a comitelui Laurenţiu şi cîteva probleme arheologice şi istorice în legătură cu ea", în *Studii şi Cercetări de Istoria Artei*, 1957, 1–2, p. 109–127.

Möckesch, Samuel, 1839, *Die Pfarrkirche der Augsb. Conf. Verwandten zu Hermannstadt*, Hermannstadt

Orbán, Balász, 1868…, *A Székelyföld léirása*, vol. I–1868, II–1869, III–1870, IV–1870, V–1871, VI–1873, Pest.

Termeni religioşi de origine slavă în Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi

Ionela ENE

L'article relève quelques particularités lexicales des Documents concernant l'histoire de la ville de Iassy, édités par I. Caproşu, en se rapportant aux termes religieux d'origine slave qui apparaissent dans ces textes. On mentionne les mots qui ont une plus grande fréquence dans les textes étudiés, qui leur sont spécifiques on qui peuvent constituer le sujet de quelques discussions d'ordre lexical, de sorte qu'on puisse formuler des conclusions relatives aux traits caractéristiques de la langue roumaine du XVII ème siècle, relevées par l'étude des textes discutés. L'auteur a visé seulement les documents du XVII ème siècle écrits en roumain.

Problema terminologiei religioase[1], mai ales a celei creştine, din limba română, a fost discutată deseori, ea regăsindu-se în numeroase lucrări generale despre istoria poporului român şi a limbii române[2]. Această chestiune este în general rezolvată, fiind demonstrat faptul că în limba română, pe lîngă termenii de origine latină (*biserică*, *botez*, *cruce*, *Dumnezeu*, *rugăciune*), referitori la religia creştină, au pătruns şi termeni provenind din vechea slavă bisericească, începînd din secolele al IX-lea - al X-lea, cînd se răspîndeşte creştinismul în limba slavă, în sud-estul şi răsăritul Europei. Aceşti termeni denumesc noţiuni fundamentale ale cultului creştin, se referă la ierarhia bisericească, la biserică şi la obiectele de cult, la practici religioase, la viaţa spirituală a omului şi la noţiuni înrudite.

Întrucît slavona a avut un rol important în practica religioasă şi în cultura feudală a ţărilor româneşti atît în secolul al XVI-lea, cît şi mai tîrziu, în secolul al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, era firesc „ca o mare parte a lexicului slav de specialitate, care era cunoscut nu numai de slujitorii bisericii, ci în bună măsură şi de poporul simplu, să fie păstrat la transpunerea cărţilor «sfinte» în limba românească" (Mihăilă *Împrumuturi*, p. 145). Aşa se explică şi faptul că o parte din aceşti termeni şi-au lărgit sfera întrebuinţărilor şi a înţelesului, prin ieşirea lor din cadrul lexicului religios.

[1] În lucrarea de faţă sînt semnalate acele cuvinte care au o frecvenţă mai mare în textele studiate, care sînt specifice actelor de danie sau care pot constitui subiectul unor discuţii de ordin lexical, astfel încît să poată fi formulate nişte concluzii referitoare la caracteristicile limbii din secolul al XVII-lea, oferite de studiul textelor în discuţie.

[2] Vezi capitolul „Creştinismul şi limba" în Şăineanu, 1887: 25-64. Cf. Densusianu *ILR II*, p. 261.

În cele ce urmează vom exemplifica cele spuse cu o serie de cuvinte aparţinînd terminologiei religioase, împrumuturi vechi sud-slave în limba română, care apar în *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*.

Textele care au constituit suportul acestui studiu sînt acte interne din fondurile arhivistice româneşti şi străine privitoare la vatra, hotarul (moşia) şi ocolul tîrgului Iaşi din secolul al XVII-lea, precum şi din documente care nu intră în această categorie, dar care conţin informaţii importante cu privire la istoria oraşului Iaşi. Aceste acte sînt redactate în limba română, fiind scrise de grămătici, pisari şi uricari de cancelarie, de dieci şi logofeţi de vistierie – toţi profesionişti ai scrisului, de unii boieri, de mici slujbaşi domneşti, de slujitori ai bisericii (protopopi, preoţi, diaconi, călugări, dascăli de ţară etc.) şi de orăşeni de diferite categorii profesionale. În aceste condiţii este firesc să apară multe particularităţi de limbă, mai ales de ordin fonetic şi lexical-semantic, de natură să confere scrisului suficientă varietate, dar şi să atragă atenţia celor preocupaţi de istoria limbii române. Documentele consemnează şi un număr mare de toponime şi antroponime care au calitatea de a reflecta limba vorbită în epoca consemnării lor şi chiar, în unele cazuri, în epoci anterioare.

Textele studiate sînt editate cu o acurateţe filologică de Ioan Caproşu şi se află în volumele I, II şi III ale *Documentelor privitoare la istoria oraşului Iaşi*. Autorul, pe lîngă transcrierea, traducerea şi colaţionarea actelor inedite, a verificat după originale sau după cele mai bune fonduri arhivistice păstrate toate documentele publicate anterior, adăugîndu-le caracteristicile arheografice ce le lipseau în vechile ediţii, şi a revizuit toate traducerile din limbi străine pentru a asigura volumului o unitate terminologică în concordanţă cu cerinţele actuale ale medievisticii. Studiul a avut în vedere doar documentele din secolul al XVII-lea scrise în limba română.

I. Termeni care denumesc noţiuni fundamentale ale cultului creştin

I.1. *rai* ‘paradis’(< vsl. *raĭ*), în „...iar carel(e) dintru dînşii, preut sau diiacon, ne va uita pre acela să nu-l ducă Dumn(e)zău Sv(i)nţia Sa la dulceaţa *Raiului*...” (I, 441/500, 1658)[3].

I.2. *sfînt* ‘divin, sacru’(< vsl. *svętŭ*), folosit frecvent şi la feminin. Termenii din familia lexicală a cuvîntului *sfînt* apar, mai des, avînd la iniţială *sv-*[4]. Tendinţa de a introduce forma rostită este frecventă în textele studiate, unde nu lipseşte fonetismul *sf-*: „*sfînta* mănăstire” (I, 104/145, 1615), (III, 40/341, 1692), faţă de „*svînta* mănăstire” (I, 106/147, 1615), (II, 506/453, 1679), „*sfinţiei* sale” (II, 466/423, 1677), faţă de „*svinţii* sale” (II, 357/331, 1671). Cuvîntul „*preaosvinţitul*” (II, 654/573, 1689) apare numai cu fonetismul *sv-*. În textele studiate se observă că termenul *sfînt* este folosit preponderent ca adjectiv şi, indiferent de varianta preferată de scriptor, este întîlnit în sintagme de tipul

[3] Datorită faptului că toate exemplele sînt din DII, în vederea simplificării am renunţat la această precizare la fiecare exemplu. Cifrele din paranteze indică, în ordine, numărul volumului, numărul documentului/pagina şi anul în care a fost scris documentul.

[4] Este posibil ca la unii scriptori şi formele rostite să reproducă modelul slavon. Vezi Gafton, 2001: 81.

„*sfînta* mănăstire”[5]. Din aceeaşi familie lexicală face parte şi derivatul *Svetiteli*, întîlnit în textele studiate ori de cîte ori este menţionat numele unei biserici din Iaşi, *Trei Svetiteli*: (III, 152/131, 1699)[6].

I.3. *moaşte* ‘trup sfînt neputrezit’[7] (< vsl. *mošti*), în „...ce-au fost furat din sv(î)nta mănăstire un săcriaş cu multe lucruri, anume o piatră scumpă, şi cu patru rînduri de sv(i)nte *moştii*...” (I, 420/481, 1656); în „...caré au dat el mănăstirei pentru vina lui ce-au fost furat de la sv(î)nta mănăstire un săcriaş cu multe lucruri scumpe, anume: o piiatră scumpă, şi cu patru rînduri de sfinte *moştii*...” (I, 428/487, 1657).

I.4. *Precista* ‘Preacurata’[8] (< vsl. *prěčista*), în „Deci dintr-acéstea din toate s-au scos numai o scoarţă şi o icoană *Pr(e)cistaa*...” (II, 340/312, 1671); în „...să fie blăstămat de Dumnedzău şi de *Precista*...” (II, 551/492, 1681).

I.5. *iad* ‘infern, gheenă’ (< vsl. *ĭadŭ* şi *ad* < gr. αδης) (DER, p. 406. Cf. Mihăilă 1960), în „...iar carel(e) dintru dînşii, preut sau diiacon, ne va uita pre acela să nu-l ducă Dumn(e)zău Sv(i)nţia Sa la dulceaţa Raiului, ce să-l pogoaré la amarul *<I>adului*...” (I, 441/500, 1658). Aceasta este singura atestare a cuvîntului în textele studiate.

I.6. *mucenic* ‘martir ’ (DER, p. 526. Cf. Cihac II, p. 205; Mihăilă 1973: 128) (< sl. bis. sb. *mŭčenikŭ* < sl. *mąčenikŭ*), în „...unde iaste hramul Svîntul Mare *Mucenic* a lui H(risto)s voinic Ghiorghie...” (I, 160/212, 1626). Cuvîntul apare şi cu varianta *măcinic* în „...unde iaste hramul Sv(î)ntului şi Marelui *Măcinic* şi Purtătoriu de Biruinţă a lui H(r)est(os) voinic Gheorghe...” (III, 56/45, 1693) sau cu varianta *măcenic* în „...săborul de la sv(î)nta m(ă)n(ă)stire de la Hlincea, unde iaste hramul Svîntului şi Marelui *Măcenic* Gheorghie...” (III, 32/29, 1692).

II. Termeni care denumesc funcţii bisericeşti

II.1. *vlădică* ‘titlu onorific dat episcopilor’[9] (< rus. *vladyka*; bg. sîrb. *vladika*), în „Şi în tocmala noastră fost-au: *vlădica* Evloghie de Rădăuţi...” (I, 259/342, 1636); folosit la plural în „...la boiari vor mérge sau la *vlădici*...” (I, 353/423, 1649). O singură dată este înregistrată forma de singular *vlădicul* în „...să-l ducă la *vlădicul* său, în care eparhie va fi să-l giudece...” (I, 353/423, 1649). Cuvîntul apare şi într-un toponim: „...am vîndut un loc de prisacă, cu pomet, ce iaste la Poiana *Vlădicăi*[10]...” (II, 198/174, 1668).

---

[5] Folosirea sintagmei „*sfînta mănăstire*” şi nu doar a cuvîntului *mănăstire* poate fi şi o reflectare a evlaviei celor care făceau danii mănăstirilor.

[6] Vezi DER, p. 709, unde sl. *svętŭ* este considerat dubletul lui *sfeti* (var. *sfete*, *sveta*), din sb. *sveti*, bg. *sfet*, cu der. *sfetitel*.

[7] Acesta este sensul în Scriban, p. 823. Vezi şi DER, p. 518, unde este precizat un sens cu o conotaţie laică care nu apare în textele studiate: ‘relicve’.

[8] Scriban, p. 1035. Vezi şi DER, p. 631; Cf. Mihăilă 1960: 145; Cihac II, p. 288. În limbajul popular este folosită sintagma „Maica Precista” sau, simplu, *Precista*, pentru Maica Domnului, calchiat mai tîrziu în *Preacurata*.

[9] Acesta este sensul cu care este folosit în textele studiate, dar vezi şi Scriban, p. 1416, unde se precizează că acest cuvînt are şi sensul de ‘domn’, ‘duce’ (<vsl. *vladyka*).

[10] Poiana Vlădicăi este locul în care domnitorul Alexandru cel Bun, mitropolitul, episcopii şi boierii au întîmpinat moaştele Sfîntului Ioan cel Nou de la Suceava la aducerea lor în Moldova. Mai tîrziu, după cum reiese dintr-un document din 1626, domnitorul Miron Barnovschi a dat încuviinţarea ca acolo să se

II.2. *popă* 'preot'(< vsl. *popŭ*, scr. dial. *popa* (Mihăilă 1973: 129, Gafton, 2001: 287-288)), în „…mărturisescu însumi, cu ceastî cu a mea scrisoare, înnaintea părintelui Galation, egumenul de la mănăstire de la Sfetii Sava şi naintea părintelui *popa* Gavriil stareţul…" (I, 104/144, 1615); în „Şi eu, *popa* Vasilie de la besérica lui Danco, am scris, ca s(ă) ştie" (II, 359/333, 1671).

II.3. *stareț* 'superior al unei mănăstiri' (DER, p. 742) (< vsl. *starĭcĭ*), în „...mărturisescu însumi, cu ceastî cu a mea scrisoare, înnaintea părintelui Galation, egumenul de la mănăstire de la Sfetii Sava şi naintea părintelui popa Gavriil *stareţul*..." (I, 104/144, 1615). Cuvîntul este întîlnit şi în varianta *stariț* în „Şi la această tocmală s-au prilejit: popa Neculai, şi Dima, grecul, şi Chighiian căpitanul, şi Avramiié *stariţul*..." (II, 611/539, 1685). De asemenea, s-au constatat 4 ocurenţe ale formei de feminin *stariţa* (cu varianta *stareţa*), ca în „Vă facem şt(i)re pentru o cîrşmă ce-ar avea rugătoarele noastre, Anghelina *stariţa*" (III, 115/95, 1696); „...să aibă a lucra sv(i)ntei mănăstiri într-o lună trei dzile la toate trebile sv(i)ntei mănăstiri la cît le va porunci *stareţa*..." (III, 121/103, 1696).

II.4. *duhovnic* 'confesor, preot căruia îi mărturiseşti păcatele'[11] (< vsl. *duhovĭnicŭ*), în „Şi mi-au făcutu şi zapis denaintea *duhovnicului* său..." (II, 464/421, 1676). În textele studiate sînt atestate şi 5 fonetisme cu vocala *u* trecută la *o*: „...aşijderea şi la moartea Ilénei, ea, cu limbă de moarte, denaintea *dohovnicului*, popa Toader de la S(ven)tii Nicolaiu, şi dinaintea altor ulicéni, s-au lăsat cu tot ce-au avut pre sama soţului ei Enachi" (II, 269/241, 1669). *Duhovnic* este derivat al lui *duh*.

II.5. *ţîrcovnic* 'dascăl[12]' (< vsl. *crŭkovĭnikŭ*), în „Adecă domnia mea înpreună cu tot Svatul nostru, cu boiari cei mari şi cei mici, pentru rîndul rugătorilor noştri, călugărilor, şi a călugăriţ(i)lor, şi a preuţilor, şi a diiaconilor celor mireneşti şi a tot clirosul besericii, cîţ(i) sintu de besérecă clirici, adecă *ţ(î)rcovnici*..." (I, 353/423, 1649); în „Şi Necula *ţîrcovnic(ul)* scris-am zapisul ca să să ştie" (II, 545/486, 1681).

II.6. *oteț,* folosit numai la plural, 'Părinte al Bisericii', (< sl. *otĭcĭ*), în „Iară cine se va ispiti a strica daniia aceasta să fie neiertat de Domnul Dumnezeu şi de Maica Precistă şi blestemat şi neiertat şi afurisit de 318 *Oteţi*" (II, 605/534, 1685); în „...care va vrea să să améstece, fiecarel(e) acela om, să fie tricleat şi procleat şi afurisit de trei sute şi optusprădzăci *oteţi* ce-s în [vă] Nichei..." (I, 356/426, 1649).

II.7. *sfinție* (în forma articulată şi urmată de un adjectiv posesiv) 'epitet sau titlu de respect care se dă clericilor'. În textele studiate se întîlneşte fie varianta *svenția*, în „Şi acesta zapis noi l-am făcut denaintea *svenţiei* sale părintelui mitropolitului de Suceava" (II, 117/109, 1666), fie varianta *sfinția*, în „Această danie o am făcut eu dinaintea *sfinţiei* sale părintelui Dosoftei, mitropolitul, şi duhovnicul nostru..." (II, 466/423, 1677). În

---

întemeieze un sat de 20 de ţărani, scutiţi de contribuţii către domn, dar supuşi mereu numai mitropolitului. Vezi şi (I, 166/221, 1626).

[11] Scriban, p. 452; vezi şi DER, p. 305, unde este precizat şi sensul de 'părinte spiritual'. De regulă, în comunităţile ortodoxe acest cuvînt este folosit cu sensul de 'preot căruia îi mărturiseşti păcatele', 'părinte spiritual'.

[12] Vezi Mihăilă, 1973: 129, unde este precizat şi sensul de 'îngrijitor al bisericii'. După cum reiese din textele studiate ţîrcovnicul făcea parte din clerul bisericii şi, deseori, era cel care scria diferite acte sau era prezent la semnarea acestora.

„Acéstea le-am dat la s(fîn)ta mănăstir(e) Driian la Arghirocastro, la Rumele, unde-i hramul S(fin)tei şi Preabl(a)goslovitei Născătoare şi Pururea Ficioari Marii, la hramul Adormirei *Sfinţii* Sale...” (II, 67/68, 1664), în „...rugînd şi noi pre milosul şi putérnicul Dumnedzău şi pre Maica *Sfinţii* Sale” (III, 97/75, 1695) sau în „...Preacinstitaa Maica *Sfinţiei* Saale Marie...” (II, 305/284, 1670) este ilustrată o situaţie mai rară, în care epitetul poate fi acordat Maicii Domnului sau lui Dumnezeu.

II.8. *săbor*, ‘adunare, totalitatea unor preoţi sau călugări dintr-un loc’ (< vsl. *sŭborŭ*[13], bg. *sŭbor, srb. sabor*), în „...Dat-am cartea domniei méli rugătoriului nostru egumenului şi a tot *săborul* de la svînta mănăstire de la Balica...” (I, 241/322, 1634). Există şi alte variante fonetice: a) *săboriul*, în „...au venit înnaintea domnii méle popa Timoftei şi tot *săboriul* de la mănăstire de la Svetii Sava...” (I, 229/307, 1633); b) *soborul*[14], în „...iar părintele Ioan egumenul şi cu tot *soborul* sfintei mănăstiri Putnei mi-au dat nişte vii la Iaşi...” (II, 92/90, 1665); c) *seborul*, cu o singură ocurenţă, în „Adecă au venit înaintea noastră şi înaintea boiarilor noştri moldoveneşti, celor mari şi celor mici, rugătorii noştri, egumănul Dosothei şi cu tot *seborul* de la sv(î)nta m(î)n(ă)stiri de la Hlincea...” (II, 38/32, 1662). Cu o atestare în textele studiate se întîlneşte şi derivatul *săbornici*, în „...să hie blăstămat şi afurisit de 12 vîrhovnici Apostoli şi de 318 Sf(i)nţi Părinţi *săbornici* ce-au fost în Nichea...” (II, 468/424, 1677).

III. Termeni care denumesc practici religioase şi noţiuni înrudite

III.1. *jirtăvnic* ‘masă din altar pe care se pregătesc sfintele daruri, jertfelnic’ (< vsl. *žrŭtvĭnicŭ*), în „...să fie pomeniţ(i) acolo la sv(î)ntul *jirtăvnic*...” (II, 340/311, 1671). În textele studiate se înregistrează, mai rar, şi varianta fonetică *jărtăvnic*, în „...să-i fie poman(ă) şi să-l scrie la svîntul *jărtăvnic*”[15] (II, 307/287, 1670).

III.2. *moliftă* ‘slujbă, serviciu religios celebrat în afara slujbelor obişnuite’ (DER, p. 520; cf. Scriban, p. 828)) (< vsl. *molitva*), în „...scriem şi mărturisim, cu cest adevărat zapis al nostru, la mîna popii lui Neculai Bizi ot Sv(en)ti Neculai, precum dîndu-ne *molifta* sa Nectarii egumănul de la Sveti Ion un loc mănăstirescu ca să facem o cas(ă), noi am greşit...” (III, 98/500, 1695). Acest cuvînt a generat o familie lexicală: *molitvenic*, *molitevnic, molitvelnic* (var. *moliftelnic*[16] < vsl. *molitvĭnikŭ*).

III.3. *pomană*[17] **1.** ‘obiect dăruit pentru iertarea păcatelor unui mort’ (< vsl. *poměnu*), în „...din tot sufletul nostru am închinat, pentru să ni să scrie ticăloase şi nedesto<i>nice numele noastre şi a părinţilor noştri la cartea vieţii, ca să avem *pomană* vécinică...” (II,

[13] Scriban, p. 1217. Cuvîntul are şi sensul de *sinod*, dar în textele studiate nu apare cu acest sens.

[14] Forma românească *sobor* poate fi şi un rezultat al asimilării regresive vocalice. Cf. *noroc*, *năroc* > *noroc*, *narod*, *năród* > *norod*.

[15] Cuvîntul *jărtăvnic* şi cele din familia lexicală a acestuia au o mare frecvenţă în textele bisericeşti, slave şi româneşti, şi, de aceea, putem presupune că rostirea şi scrierea acestor cuvinte au stat permanent sub influenţa modelelor slavone. Aşa se explică şi menţinerea în textele din epocă a grupului *-rtv-*, neobişnuit în română, care mai apoi a ajuns la *-rtf-*. Vezi şi Arvinte, *St. lingv. Gen*., p. 59 a.

[16] Carte care cuprinde molifte şi alte rugăciuni pe care le citeşte preotul în ritualul ortodox.

[17] După cum se poate observa şi în al doilea exemplu, se folosea şi var. înv. *pomeană*. În textele studiate acest cuvînt apare doar cu aceste sensuri. Pentru alte sensuri vezi DER, p. 619, unde sînt precizate şi derivatele acestui cuvînt.

404/1673); **2.** 'milostenie, binefacere', în „...ca să hie şi mie *pomană* la s(fîn)ta mănăstire, ca şi părinţilor miei, ca să hie deplin darea şi *pomeana* noastră, în véci, neclătită" (I, 104/144, 1615). În textele studiate apare o singură dată şi un termen caracteristic vechii române, eliminat ulterior, *pamete*, în „...călugării să aibă a mă scrie la *pamete* mari..." (II, 339/310, 1671). În textele studiate este întîlnită şi varianta *pamente*, în „să ne facă *pamente* din an în anu la dzua Naşterii Preacistei" (I, 441/499, 1658).

III.4. *pomelnic* 'listă cu numele persoanelor ce vor fi pomenite de preot în timpul slujbei de pomenire'[18] (< vsl. *poměnĭnikŭ*), în „Şi i-am scris la svîntul *pomélnicul* cel mare, cu titorii cei batrîni" (II, 404/1673).

III.5. *danie* 'donaţie, pomană, ofrandă' (< sl. *danije*), în „...acel loc de prisacă iaste danie sv(i)ntei mănăstiri de la Alixandru vodă" (II, 149/132,1666). Apare şi varianta *daanie*, în „...ca să nu strice a noastră *daanie* şi miluire..." (II, 127/116,1666) sau în „...care dughéne le-au dat măriia sa *daanie* svintei m(ă)n(ă)stiri Cetăţuiei..." (II, 500/448, 1679).

IV. Termeni care se referă la biserică şi la obiecte de cult

IV.1. *hram* **1.** 'patron al unei biserici' (DER, p. 402) (< vsl. *hram*), în „Adecă au venit înaintea noastră şi înaintea boiarilor noştri moldoveneşti, celor mari şi celor mici, rugătorii noştri, egumănul Dosothei şi cu tot seborul de la sv(î)nta m(î)n(ă)stiri de la Hlincea, unde iaste *hramul* Sv(î)ntului şi marelui mucenic Ghiorghie..." (II, 38/32, 1662). **2.** 'serbare a patronului unei biserici' (DER, p. 402): „...S(fin)tei şi Preabl(a)goslovitei Născătoare şi Pururea Ficioari Marii, la *hramul* Adormirci Sfinţii Sale..." (II, 67/68, 1664).

IV.2. *clopot* 'obiect metalic în formă de pară prevăzut cu o limbă mobilă care produce sunete caracteristice'[19] (< vsl. *klopotŭ*), în „...i-au luat un *clopot* de la mănăstire..." (III, 165/142, 1700). În limbile slave cuvîntul *clopot* are diferite nume: scr. *zvőno*, rus. *кóлокол,* ucr. *кóлокíл*, bg. *камбана* (< gr. *χαμπάνα* < it. *campana*) (Mihăilă 1960: 146), fapt ce ar constitui o dovadă indirectă a faptului că acest cuvînt a pătruns iniţial în limba română ca nume de 'obiect care sună', în general, şi nu cu sensul concret 'clopot de biserică'.

IV.3. *odor*, folosit la plural, 'podoabă liturgică'[20] (< sl. bis., sb. cr. *odora*), în „...aceşti neguţitori ce mai sus scriu cu toţii şi au închinat şi au dat acele veşmente şi *odoar(e)* toate la sv(î)ntaa beserica acea mare la Ier(u)s(a)lim..." (II, 340/311, 1671).

---

[18] Vezi DER, p. 619. Cuvîntul face parte din familia lexicală a cuvîntului *pomană*.

[19] DER, p. 215, unde sînt precizate şi alte nume ale acestui cuvînt în limbile slave.

[20] În acelaşi document sînt enumerate *veşmintele* şi *odoarele*: „un terfoloi, un angherestru, un falon de urşinic roşu, un falon zer(i)dava cu flori, doao procovéţe cusute cu sîrmă, patru procovеţe iar cusute pren pregiur cu cănafi, un procovăţ ce iaste deasupra potiriului, o păréche den racliţe de urşinic vechiu, o cruce roşie de atlaz cusută cu sîrmă, trei patrahire: unul de adămască vechiu, unul vérde, unul de atlaz albu, doao poale de icoane de adămască galbănă pen pregiur verdzi, un aer de la Sîmbăta Mari roşiu de atlaz cu sirmă, doao bucăţi de atlaz fistichii, treispréce icoane, doao cununi de argint de icoane, patru candile de argintu, şease coroane de argintu, o cruce de lemnu scumpă, 4 lanţuji de argintu, o cunună de argintu, trei cunune de argintu, o cruce metiutea şi o bucăţea de cunună de argintu, opt ochi de argintu, 9 nasturi de argintu, un inel argint, o poal(ă) de icoan(ă) de mătase, doao procovéţe mici, un procovîţ vechiu de adămască, un potir

IV.4. *podoabă* 'ornament'[21] (< vsl. p*odoba*), în „...s-au zidit acéea sv(î)ntă besérică cu multu mai întemeiată şi cu *podoabă* atocma cu mănăstirile céle de frunte în oraş..."[22] (II, 574/509, 1682). Cuvîntul este întîlnit de obicei la plural, ca în: „...fiind această sf(î)ntă beserică din tîrgul din Iaşi aproape de Curte (...) i-am tocmit clopotnița şi o am înfrămăşat cu toate *podoabile* cum să cade desăvîrşit..."[23] (II, 467/423, 1677).

Concluzii

1. Deşi compartimentul lexical al unei limbi este caracterizat printr-o mobilitate ridicată, domeniul terminologiei religioase, în general, prezintă o stabilitate remarcabilă (Mihăilă 1960)[24].

2. În ceea ce priveşte forma acestor cuvinte, multe dintre acestea nu au indici fonetici speciali, fiind vechi slave, ca, de exemplu, *duh*, *rai* etc. Alte elmente lexicale prezintă trăsături fonetice slave vechi (*sfînt*) sau, în genere, slavo-bulgare (*moaşte*, *hram* etc.). Altele au anumite trăsături fonetice, care ne permit să le determinăm cu mai multă exactitate ca *slave-sudice*, în general, sau chiar *mediobulgare* ori *sîrbe*, sau *slave-răsăritene* (*ruse, ruso-ucrainiene*). Cu certitudine mediobulgare sînt: *sfeti*, *sfeta*, *Trisfetite(le)*, *vlădică*.

3. Influența slavonă cultă asupra limbii române n-a fost uniformă şi nici nu aparține unei singure epoci. Peste puținele cuvinte slave vechi (singurul exemplu sigur este *sfînt*) s-au suprapus forme mai noi mediobulgare, apoi sîrbe şi ruse, care, uneori, au înlocuit pe cele deja existente, unele moştenite. Această situație concordă pe deplin cu faptul că slavona pe teritoriul României n-a fost o limbă de cultură unitară, aici copiindu-se, redactîndu-se şi tipărindu-se texte aparținînd atît mediobulgarei, cît şi redacțiilor sîrbă şi ruso-ucraineană. Prin urmare, deşi complex, tabloul relațiilor lingvistice româno-slave devine şi din acest punct de vedere mai clar şi mai nuanțat.

4. De multe ori, prin biserică, cuvintele acestea nu au pătruns doar în limba literară, ci au ajuns în graiul popular, termeni precum *post*, *pomană* înlocuind vechii termeni latineşti *sec* (păstrat în *lăsata secului*) şi *ajun*, respectiv *comand* (< lat. *comandare*).

5. Multe forme vechi identificate în *Documentele privitoare la istoria oraşului Iaşi*, ca de exemplu *Maica Precista* pentru Maica Domnului, s-au păstrat astăzi numai în limbajul popular, fapt ce demonstrează că obişnuințele credincioşilor de rînd rămîn conservatoare într-o mare măsură.

6. Deşi slavismele funcționează în limba română actuală altfel decît în epocile precedente, iar folosirea lor se limitează numai la anumite stiluri şi registre ale limbii

---

argint, un discos argint, o lingur(ă) de argint, doao potire mici de argintu, doao scoarțe, opt lei bătuți, o pecéte de hier, puțini bani de cei vechi leşeşti". Cf. DER, p. 557; cf. Scriban, p. 893.

[21] DER, p. 615; vezi şi Scriban, p. 1005. Acest cuvînt are şi varianta învechită *podobie* < sl. *podobije*, cu sensul de 'cîntare liturgică servind drept model', variantă care mai este încă folosită în cărțile de cult ortodoxe.

[22] Este vorba despre Biserica Albă din Iaşi care a fost refăcută de doamna Anastasia, soția lui Gheorghe Duca voievod.

[23] Din document reiese că se face referire la biserica Sf. Nicolae Domnesc din Iaşi.

[24] Elementul slav ocupă rangul IV în vocabularul reprezentativ român, la fel ca elementul germanic din vocabularul reprezentativ francez.

române contemporane, rezistența acestora este destul de ridicată, tocmai datorită caracteristicilor conservatoare ale limbajului religios. În destul de multe situații, slavismele dau limbii române un specific aparte în cadrul limbilor romanice, oferindu-i, în același timp, posibilități ridicate de a nuanța discursul.

7. Am prezentat mai sus doar o parte a termenilor religioși, împrumuturi vechi sud-slave în limba română, care apar în *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*. În afara exemplelor citate mai sus, în limba română au pătruns şi termeni social-politici, administrativi, specifici orînduirii feudale. Studierea exhaustivă a acestor cuvinte ne va da posibilitatea să determinăm cu mai multă exactitate amploarea influenței slavone asupra limbii română literare vechi (cu unele efecte pînă în epoca actuală), şi, în bună măsură, ar putea ajuta la ao separa de cea populară veche slavă (veche bulgară).

Sigle şi Bibliografie

1. Ediții de texte

BB = *Biblia* (...), Bucureşti, 1688

BB 2001-2002 = *Biblia 1688*, ediție întocmită de V. Arvinte, I. Caproşu, Al. Gafton, Laura Manea, N. A. Ursu, 2. vol., Iaşi, 2001, 2002

CB = Alexandru Gafton, *Codicele Bratul,* Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2003

Crestomația limbii române vechi, Volumul I (1521-1639), alcătuit de Emanuela Buză, Magdalena Georgescu, Alexandru Mareş (coordonator), Florentina Zgraon, Editura Academiei, Bucureşti, 1994

CS = *Codex Sturdzanus*, Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text şi indice de cuvinte de Gh. Chivu, Editura Academiei, Bucureşti, 1993

CV = *Codicele Voronețean*, ediție critică, studiu filologic şi studiu lingvistic de Mariana Costinescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1981

DII I, *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, vol. I, *Acte interne (1408–1660)*, editate de Ioan Caproşu şi Petronel Zahariuc, Editura Dosoftei, Iaşi, 1999

DII II, *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, vol. II, *Acte interne (1461–1690)*, editate de Ioan Caproşu, Editura Dosoftei, Iaşi, 2000

DII III, *Documente privitoare la istoria oraşului Iaşi*, vol. III, *Acte interne (1691–1725)*, editate de Ioan Caproşu, Editura Dosoftei, Iaşi, 2000

DIR = *Documente privind istoria României*, *veacul XVII, A. Moldova*, vol. I–V, [Bucureşti], 1952–1957, *B. Țara Românească* vol. I–IV, [Bucureşti], 1951–1954

DÎ = *Documente şi însemnări româneşti din secolul al XVI-lea*, text stabilit şi indice de Gheorghe Chivu, Magdalena Georgescu, Magdalena Ioniță, Alexandru Mareş, Alexandra Roman-Moraru, Introducere de Alexandru Mareş, Editura Academiei, Bucureşti, 1979

DRB = *Documente româneşti reproduse după originale sau după fotografii*, I. Bianu, p. I, tomul I, fasc. 1-2 (1576-1632), Ediținea Academiei, Bucureşti, 1907

Hasdeu, Cuv. d. bătr. = B. Petriceicu, Hasdeu, *Cuvente den bătrîni*, ediție îngrijită, studiu introductiv şi note de G. Mihăilă, I-III, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1983-1984

Liturg. Cor. = *Liturghierul lui Coresi*, text stabilit, studiu introductiv şi indice de Al. Mareş, Editura Academiei, Bucureşti, 1969

MLD = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688*, vol. I *Genesis*, Iaşi, 1988, vol. II *Exodus*, Iaşi, 1991, vol. III *Leviticus*, Iaşi, 1993, vol. IV *Numerii*, Iaşi, 1995, vol. V *Deuteronomium*, Iaşi, 1997

Moxa = Mihail Moxa, *Cronica universală*, ediție critică însoțită de izvoare, studiu introductiv, note şi indici de G. Mihăilă, Editura Minerva, Bucureşti, 1989

PO 1968 = *Palia de la Orăştie (1581-1582)*, text, facsimile, indice, ediție îngrijită de Viorica Pamfil, Editura Academiei, Bucureşti, 1968

PO 2005 = *Palia de la Oraştie (1582), vol. I, Textul,* text stabilit şi îngrijire editorială de Vasile Arvinte, Ioan Caproşu şi Alexandru Gafton, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2005

PO 2007 = *Palia de la Oraştie (1582), vol. II, Studii*, ediție îngrijită de Alexandru Gafton şi Vasile Arvinte, Indice de Sorin Guia, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2007

Ps. H = *Psaltirea Hurmuzaki* I, Studiu filologic, studiu lingvistic şi ediție de Ion Gheție şi Mirela Teodorescu, II, Indice de cuvinte de Rovena Şenchi, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2005

Ps. S. = *Psaltirea scheiană comparată cu celelalte Psaltiri din sec. XVI şi XVII traduse din slavoneşte*, edițiune critică de I.A. Candrea, I. Introducere; II. Textul şi glosarele, Bucureşti, 1916

2. Atlase lingvistice şi dicționare

Cihac II = A. de Cihac, *Dictionnaire d'étymologie daco-romane. Éléments slaves, magyars, turcs, grecs-moderne et albanais*, Francfort s/M, 1879

DER = Alejandro Cioranescu, *Diccionario Etimológico Rumano,* La Laguna, 1958

DERS = *Dicționarul elementelor româneşti din documentele slavo-române (1374-1600)* (red. responsabil Gh. Bolocan), Editura Academiei, Bucureşti, 1981

Mihăilă Dicționar = G. Mihăilă, *Dicționar al limbii române vechi (sfîrşitul sec. X-începutul sec. XVI)*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974

Miklosich = Fr. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenicum-graeco-latinum*, emendatum et auctum, Vindobonae, 1862-1865

Paşca = Ştefan Paşca, *Glosar dialectal*, Bucureşti, 1928

Scriban = August Scriban, *Dicționaru limbii româneşti*, Iaşi, 1939

TRDW = H. Tiktin, *Rumänisch-Deutsches Wörterbuch*, Wiesbaden, 1985 (cu etimologii revăzute de Vasile Arvinte)

3. Lucrări teoretice şi aplicate

Arvinte *St.lingv. Deut*. = Vasile Arvinte, Studiu lingvistic asupra cărții a cincea (**A doua lege**) din **Biblia de la Bucureşti (1688)**, în comparație cu Ms. 45 şi cu Ms. 4389, în MLD V, p. 1–69

Arvinte *St. lingv. Ex*. = Vasile Arvinte, Studiu lingvistic asupra cărții a doua **(Ieşirea)** din **Biblia de la Bucureşti (1688)**, în comparație cu Ms. 45 şi cu Ms. 4389, în MLD II, p. 1-51

Arvinte *St. lingv. Gen*. = Vasile Arvinte, *Studiu lingvistic asupra primei cărți (**Facerea**) din **Biblia de la Bucureşti (1688)**, în comparație cu Ms. 45 şi cu Ms. 4389*, în MLD I, p. 47-119.

Arvinte *St. lingv. Lev*. = Vasile Arvinte, *Studiu lingvistic asupra cărții a treia **(Preoția)** din **Biblia de la Bucureşti (1688)**, în comparație cu Ms. 45 şi cu Ms. 4389* , în MLD III, p. 1–41

Arvinte *St. lingv. Num*. = Vasile Arvinte, *Studiu lingvistic asupra cărţii a patra (**Numerii**) din **Biblia de la Bucureşti (1688)**, în comparaţie cu Ms. 45 şi cu Ms. 4389*, în MLD IV, p. 1–44

Bărbulescu 1904 = Ilie Bărbulescu, *Fonetica alfabetului chirilic în textele române din veacul XVI şi XVII în legătură cu monumentele paleo-, sîrbo-, bulgaro-, ruso- şi româno-slave*, Bucureşti, 1904

Bărbulescu 1929 = Ilie Bărbulescu, *Individualitatea limbii române şi elementele slave vechi*, Bucureşti, 1929.

Chivu, Gheorghe, *Limba română – de la primele texte până la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Variantele stilistice*, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 2000

Densusianu ILR I = Ovid Densusianu, *Istoria limbii române,* ediție îngrijită și traducere în limba română de J. Byck, vol. I, *Originile*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961

Densusianu ILR II = Ovid Densusianu, *Istoria limbii române,* ediție îngrijită și traducere în limba română de J. Byck, vol. II, Secolul al XVI-lea, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961

Densusianu = „*Limba română în veacul al XVII-lea*", în Ovid Densusianu, *Opere*, III, ediție critică și comentarii de Valeriu Rusu, Bucureşti, 1977

Gafton, 2001 = Alexandru Gafton, *Evoluția limbii române prin traduceri biblice din secolul al XVI-lea*, Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2001

Gafton, 2005 = Alexandru Gafton, *După Luther. Edificarea normei literare româneşti prin traduceri biblice*, Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2005

Gheție, Ion, *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice şi lingvistice*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1974

ILRL = *Istoria limbii române literare. Epoca veche (1532-1780),* de Gheorghe Chivu, Mariana Costinescu, Constantin Frâncu, Ion Gheție, Alexandra Roman Moraru şi Mirela Teodorescu, coordonator Ion Gheție, Editura Academiei, Bucureşti, 1997

Ivănescu 1980 = Gheorghe Ivănescu, *Istoria limbii române,* Editura Junimea, Iaşi, 1980

Ivănescu Problemele = Gheorghe Ivănescu, *Problemele capitale ale vechii române literare,* în „Buletinul Institutului de Filologie Română «Alexandru Philippide»", vol. XI-XII (1944-1945), p. 1-412

Mihăilă 1960 = G. Mihăilă, *Împrumuturi vechi sud-slave în limba română. Studiul lexico-semantic,* Editura Academiei Române, Bucureşti, 1960

Mihăilă 1973 = G. Mihăilă, *Studii de lexicologie şi istorie a lingvisticii româneşti*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti 1973

Petrovici 1956 = Emil Petrovici, *Influența slavă asupra sistemului fonemelor limbii române,* 1956

Rosetti 1986 = Alexandru Rosseti, *Istoria limbii române I De la origini pînă în secolul al XVII-lea,* ediție definitivă, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986

Sala, Marius, *Introducere în etimologia limbii române,* Bucureşti, 1999

Şăineanu 1887 = Lazăr Şăineanu *Încercare asupra semasiologiei limbei române,* Bucureşti, 1887

Notaţii privind limba română din însemnările de pe manuscrise şi cărţi religioase din Ţara Moldovei (sec. XVI – XIX)

Mariana FLAIŞER

Quotes on old religious books that were in use in Moldavia between the 15th century and the beginning of the 19th century reflect one side aspects from the socio-economical and cultural life and on the other side interesting data regarding the evolution and the modernization process of the Romanian literary language.
The religious text of the book on which notes have been done influenced in a definite way the old Romanian language up to the Modern Era; this is the linguistic reality that the work presented here tries to emphasize.

Însemnările de pe vechile cărţi religioase care au circulat în Moldova între secolele al XV-lea şi pînă în prima jumătatea a secolului al XIX-lea[1] reflectă, pe de o parte, aspecte ale vieţii socio-economice, politice, culturale, pe de altă parte, oferă date interesante privind evoluţia şi procesul de modernizarea a limbii române literare.

Scrise iniţial în limbile slavă, greacă, sporadic în latină, ulterior în limba română, cărţile religioase circulau în special în lumea clericilor, a pisarilor, a meşteşugarilor cărţii, a nobilimii, a dascălilor dar şi a negustorimii. În secolele al XV-lea şi al XVIII-lea, cartea era considerată un obiect de mare preţ care se păstra printre odoarele bisericeşti şi se lăsa moştenire din tată-n fiu: „Să se ştie pentru această sfîntă carte,anume *Ohtaic,* că am cumpărat-o eu, popa Precup din Rece... drept zece florinţi şi să fie moşie mie şi pruncilor mei" (Caproşu, 2008: 460). Adoraţia cărţilor religoase se simte în grija pentru conţinutul însemnărilor pentru care autorul acestora consideră că „va da seama": „Cartea nu este un lucru pămîntesc ca să-l ciopleşti cu barda ci iaste duhu datu de la Dumnezeu ca să-l lucrezi cu mintea... Fiule cînd scrii ceva pe vreo carte ce iaste cinstită nu scrie

[1] Lucrarea de faţă s-a realizat pe baza materialului lexical excerptat din cele patru volume de *Însemnări de pe manuscrise şi cărţi vechi din Tara Moldovei*, corpus editat de I. Caproşu şi E. Chiaburu, după cum urmează: vol. I şi II, Casa Editorială Demiurg, Iaşi, 2008, vol. III şi IV, Casa Editorială Demiurg, Iaşi, 2009.

fieştece nici neîngrijiri, ci scrie ce iaste de trabă. Căci cît va trăi acea carte, slova ta încă va fi acolo şi, sau te va lăuda, sau de va huli" (Caproşu, 2008: 258).

Înstrăinarea, furtul, degradarea cărţilor religioase erau acte blamate, afurisite, blestemate: „Să se ştie că această carte, anume *Penticostariu*¸este a popii Aron... cine s-ar afla să o fure să fie afurisit de 318 sfinţi cei din Niceiei şi să intre dracul într'însu, să zbiere ca măgariu cînd îl mănîncă lupii" (Caproşu, 2008: 519).

Însemnările de pe manuscrisele şi cărţile vechi ale românilor în general, şi cele de pe cărţile religioase în particular, reprezintă o sursă importantă pentru a afla date privind cutremurele, seceta, zăpezile mari, eclipsele de soare şi de lună, apariţia stelelor cu coadă, războaiele, foametea şi multe alte evenimente care au marcat psihologic oamenii timpului, evenimente care deveneau puncte de reper în istoria acelor vremuri.

Dacă în secolele al XV-lea - al XVII-lea, carţile religioase impuneau cititorului o atitudine de veneraţie, admiraţie faţă de carte, acesta neîndrăznind să noteze gînduri prea lumeşti şi idei prea personale, cu timpul, inscripţiile, însemnările întîlnite pe cărţile religioase devin pagini de o varietatea extraordinară, dintr-un jurnal profan în care alături de reţete medicale (*doftorie pentru naduşală* (Caproşu, 2008: 281); reţetă pentru *dureri de măsele* (Caproşu, 2009: 440); *tocmeli* (Caproşu, 2008: 110); *liste de cumpărături, testamente* (Caproşu, 2009: 464), apar *scrisori, descîntece şi versuri*.

În lucrarea de faţă ne vom opri asupra a două aspecte ale acestor însemnări:

a) *expresivitatea, lirismul unor însemnări* ca reflex al influenţei textului religios.

b) *cărţile religoase şi banii.*

Se cunoaşte că, fundamental, textul religios din cîntările religioase, în mod particular cel din psalmi, este un discurs poetic contruit pe multiple analogii, metaforic, uneori hiperbolic cu o bogată simbolistică uneori transparentă, alteori greu de descifrat.

Textul religios are rolul de a intermedia apropierea celui care se roagă de lumea cerului dominată de divinitate. Cea mai frecventă cale de a realiza prin cuvînt comunicarea cu divinitatea este metaforizarea limbajului.

Poate că fiinţa umană este încredinţată că în dialogul cu „atotputernicul nevăzut", cuvintele sărace, simple sînt insuficiente sau ineficiente „Metaforismul, spune G. Rene Hocke, năzuieşte ca printr-o modalitate formală (în gr. *metaphora* = *transfer*), să comunice sensuri nepătrunse ale lucrurilor" (Hocke, 1977: 251).

Chiar dacă unele metafore întîlnite în textele religoase româneşti sînt traduceri, cuvînt cu cuvînt din limba greacă, acest lucru nu diminuează valoarea stilistică a textului în limba română după cum se poate observa în fragmentele următoare: „scuturînd *tina de pre ochiul minţiii", viharul greşalelor mele* (Bucur, 1977: 438)[2], *Hristos, lumina cea fără de ani* (Bucur, 1981: 328)*, viastiariu bunătăţilor* (Bucur, 1981: 295), *crucea este a dracilor rană"* (Bucur, 1981: 295) etc.

[2] Sebastian Barbu Bucur, *Catavasierul lui Filothei siu Agăi Jipei,* în volumul *Psaltichie rumânească*, I, Editura Muzicală, Bucureşti, 1981.

Funcția estetică a metaforei, frecvent pusă în evidență de teoreticienii antichității a fost formulată la noi de T. Vianu care-i distinge „rosturi nuanțate".

Valoarea iluminativă, revelatorie a metaforei se observă clar în textul religios. Unele metafore religioase au la bază raporturi care strivesc logica: „*ars-au cu apă capetele balaurilor"* (Bucur, 1981: 194), *cuptorul Vavilonului carele au izvorît roaoă"* (Bucur, 1981: 196) etc.

Însemnările de pe cărțile religioase vechi preiau unele metafore şi simboluri, unele comparații din textele religioase, reluările fiind atît de frecvente încît, prin repetiție, produc impresia de clişeu căruia, firește, îi lipseşte spontaneitatea imaginativă: „Precum doreştea *cerbul de la izvoarele apelor celor reaci,* cîndu-i foaste însătat*, aşa au dorit sufletul mieu* şi viața mea ca *să agiungu cu scrisul la săvîrşitul acestei Sfîntă Carte Apostol"* (Caproşu, 2008: 494); „Această *carte* de o voi numi *grădina tuturor florilor* nu voi minți" (Caproşu, 2008: 497, 586, 547); „Precum *cei ce sînt bătuți de viforul şi valurile mării* doresc să ajungă la liman, *aşa şi scriitorul doreşte să ajungă la sfîrşitul cărții*" (Caproşu, 2009: 612).

În alt loc se spune: „*O ochire a unei femei frumoasă easte ca un arc diavolesc şi o săgeată ci răneşte de moarte*" (Caproşu, 2009: 49), sau „*păcatul... ca nisipul mării şi ca iarba pămîntului*" (Caproşu, 2009: 209, 199).

Unele însemnări însumează toate aceste lirisme devenite leitmotive în notațiile pe cărțile religioase, ca în exemplul de mai jos: „*Precum doreşte cerbul izvoarele reci ca să scape de către vînători... aşa şi scriitorul se teme de greşale...;şi precum corabia bătîndu-i vîntu împotriva tragi să ajungă la liman, aşa şi scriitorul sileşte gîndind la sfîrşitul începtului ...; şi am scris cu mînă de țărînă... ştiu că mîna va putrezi, iar sloava în veci rămîne...;* Măcar că *pasere fără aripi să asemănă omului ce n-are bani*" (Caproşu, 2009: 92).

Expresive în contextul însemnărilor de pe cărțile vechi religioase sînt şi *diminutivele* pe care autorii le utilizează scriind despre lucruri apropiate, cum sînt cărțile religioase sau locurile sfinte care le adăpostesc: „Sfîntă *pravilioară"* (Caproşu, 2008: 73); *liturghi**uță***; *schitul**eț(u)***, (Caproşu, 2009:605); *schi**țișor**(ul)* (Caproşu, 2008: 69) etc.

Între însemnările izvorîte din patosul analogizărilor se află şi următoarea: „*Omul fără bani iaste ca o pasăre fără apripi şi ca o corabie fără vetrile ce nu ştii unde vine şi unde mergi*" (Caproşu, 2008: 130).

Problema *banilor*¸ a prețului cărților religoase este o chestiune care apare frecvent în textul însemnărilor de pe cărțile religioae de-a lungul secolelor. Autorii însemnărilor precizează cu lux de amănunte de unde au cumpărat cartea, cît a costat, şi cine a plătit. Uneori cartea religioasă, aşa cum reiese din însemnările cercetate, este ea însăşi o monedă de schimb[3] sau reprezintă „diiata, *zestrea, moşia*": „am cumpărat această Evanghelie cu *trei galbeni*, cîte de *trei lei şi un zlot bani moldoveneşti*" (Caproşu, 2008: 24),

[3] „Nefiind bani am primit această carte"; „Carte de liturghii dată de zăstri" (Caproşu, 2009:180)

Interesantă prin varietatea şi bogăţia informaţiilor este *ternimologia privitoare la bani* în linba română şi existenţa a numeroase expresii idiomotrice structurate pe nucleele lexicale: *ban(i), para(le), arginţi* etc.

Istoricii motivează varietatea numelor banilor din limba română veche prin existenţa unui „haos monetar" care domina în Ţările Române, ţări, lipsite de monedă proprie pînă tîrziu în secolului al XIX-lea.

Circulau peste 70 de monede străine în Transilvania, Moldova şi Tara Românească. „În transilvania, în secolul al XIV-lea se *cunoşteau marca, dinarul, grosul sau solidul, florinul şi obolul"* (*Istoria României*: 236). În Moldova şi Tara Românească circulau „*zloţii tărăneşti, aspri şi florinii*" (*Istoria României*: 588).

În secolul al XVII-lea se adaugă inventarului de monede mai vechi, monedele poloneze şi ruseşti în Moldova, austriece, veneţiene dar şi olandeze sau turceşti: *aspri, piastri, parale, beşlii, funduclii, taleri austrieci, techini veneţieni, galbeni, sfanţi, icosari* şi *lire turceşti* sau *ruble ruseşti* etc. În 1767 apar *sorcoveţii* şi *irmilii.*

Toate aceste nume ale banilor care circulau în ţările române, şi multe altele, apar în însemnările de pe cărţile religioase.

Ceea ce trebuie subliniat privitor la notaţiile despre preţul cărţilor este existenţa unor formulări de tipul: „s-a plătit cu *drepţi banii mei*...opt lei argint" (Caproşu, 2008: 43); *bani gata drepţi* (Caproşu, 2008: 287); "20 lei *tocma bani drepţi* a mei.. *nici o para străină*" (Caproşu, 2009:243); „prin *aimiei drepţi bani drept 7 lei pol*" (Caproşu, 2008: 561) etc.

Acordul cu substantivul: „*20 de lei tocma bani **drepţi***" (Caproşu, 2009: 243); *bani gata **drepţi***" (Caproşu, 208: 287); pledează pentru valoarea adjectivală a lui *drept* (adverb de întărire[4], ca şi *tocma* (tc.), însemnînd plată *exactă, corectă.*

Rostul precizărilor multiple: *bani drepţi, bani gata, bani tocma, bani pesin* este de a nu lăsa loc îndoielii că plata a fost corectă şi cumpărătorul şi-a achitat cartea pe loc, cu bani *peşin* (astăzi plată în *numerar* sau *cash*); „*cu bani gata taleri* (Caproşu, 2008: 222); *bani gata drepţi* (Caproşu, 2008: 287): *bani tocmai* (Caproşu, 2008: 525) etc.

În însemnările de pe cărţile vechi religioase se întîlnesc numeroase alte sintagme în care termenii *bani, parale* apar determinaţi de adjective sau substantive vizînd materialul din care era făcuţi banii: *rubli **argint*** (Caproşu, 2009: 490); *galben **înaurit*** (Caproşu, 2009: 420), *opt lei **argint*** (Caproşu, 2008: 48); *15 lei bani **albi*** (Caproşu, 2009: 206); *galben **blanc*** (Caproşu, 2009: 309); bănuţi de ***aramă*** (uneori **arămioare**)"[5] etc.

Alterori termenii *bani, parale, lei* sînt însoţiţi de adjective care arată proveniența banilor, tara care a emis moneda: *zloţi* **tătărăşti** (*Istoria României*: 588)*, bani **moldoveneşti*** (Caproşu, 2008: 24), *bani* **străini** (Caproşu, 2008: 6); 12 *unghi* **ungureşti** (Caproşu, 2008: 220, 516, 525); 180 *bani* **nemţeşti** *galbeni*; 4

[4] C. Frâncu în *Gramatica limbii române vechi*, Casa Editorială Demiurg, Iaşi, 2009, p. 365, subliniază că aceste construcţii cu *drept, derept* întîlnite în epoci anterioare sînt eliminate treptat din uz neîntîlnidu-se decît sporadic în textele literare din perioada 1640-1780".

[5] După B. P. Hasdeu, *Etimologicum magnum romaniae,* Ed. Minerva, 1970, vol. II, p. 54.

galbeni **olandezi**; trei lei **turceşti** şi 10 părali (Caproşu, 2008: 544); *monedă* **otomanicească** (Caproşu, 2009: 400).

În alte însemnări referitoare la bani, la preţul cărţii religioase, se întîlnesc determinanţi care au rol de a explica sursa din care provin banii, în general bani din cutia milei: *„bani de milostenie*" (Caproşu, 2008: 350) sau *bani jertfiţi* (Caproşu, 2009: 495).

Cercetînd fascinanta istorie a banilor menţionăm că numele unor monede s-au realizat pe baza unor diverse analogii cu instrumente de măsură „(*şilingul austriac* este denumit după un marcaj de pe un băţ folosit la numărătoare, iar *drahma grecească* semnifică un pumn de piese metalice). *Talerul* sau *tolarul*, monedă bătută în Cehia stă la originea cuvîntului *dolar*"[6].

O atenţie deosebită se poate acorda expresiilor idiomatice structurate în jurul termenilor *bani, parale.* Avînd în vedere că lucrarea de faţă are ca temă însemnările de pe cărţile vechi religioase ne vom referi doar a acele expresii pe care le-am întîlnit în textele cercetate, ca de expemplu: *„a citi de-n scîndură în scîndură o carte*"[7] (Caproşu, 2009: 520).

Alte expresii idiomatice aflate în însemnări sînt: „am plătit... *cît m-au lăsat inima*" (Caproşu, 2009: 203); „*am dat bani...la mînă"* (pe mînă) capitanului" (Caproşu, 2009: 370); am dat o sumă de bani *„nici mai mult nici mai puţin"* (Caproşu, 2009: 482).

Mai puţin transparentă pentru cititorul de astăzi este expresia întîlnită în însemnările din 1812 de pe o *Psaltire* unde se precizează: „Au bătut ruşii pe Franţa. Napoleon au fost fugit de la Moskva „*ca chica toporului*"(Caproşu, 2009: 295).

*

Considerăm că exemplele din lucrarea de faţă reprezintă date lingvistico-stilistice care pot să susţină existenţa funcţiei expresive în unele însemnări de pe cărţile vechi religioase. Prin urmare, se poate concluziona că rolul religiei, al limbajului liturgic în cultura unor popoare, inclusiv în cultura noastră naţională a fost unul fundamental.

Referitor la numele banilor, la insistenţa cu care se insemnau preţurile sau modalitatea de plată a cărţilor trebuie să subliniem că aceste elemente contribuie în mare măsură la descoperirea imaginii de ansamblu a societăţii româneşti în care factorul economic determină şi influenţează constant cultura naţională.

Bibliografie

Caproşu, I, Chiaburu, E., 2009, *Însemnări de pe manuscrise şi cărţi vechi din Ţara Moldovei*, Casa Editorială Demiurg, vol. I-II, 2008, vol. III-IV, Iaşi

Hocke, G.R., 1977, *Manierismul în literatură,* Editura Univers, Bucureşti

[6] Vezi Vasile Marian, *Reflecţii auspra conţinutului şi viitorului banilor,* Institutul istoric George Barițiu, Cluj-Napoca, 2008.

[7] Expresia este comentată de Stelian Dumistrăcel în articolul „Istoria oamenilor, a culturii şi a limbii privind Corpusul de însemnări de pe cărţile religioase", vol. I-IV, articol publicat în *Dacia Literară*, iunie, 2009.

Barbu, Sebastian Bucur, 1971, *Psaltichie Rumânească,* I, *Catavasierul lui Filothei sin Agăi Jipei,* Editura Muzicală, Bucureşti
Istoria României, vol. II, 1962, Editura Academiei Bucureşti
Frâncu, Constantin, 2009, *Gramatica limbii române vechi,* Casa Editorială Demiurg, Iaşi
Hasdeu, B. P., 1970, *Etimologicum magnum Romaniae*, ,vol. II, Editura Minerva, Bucureşti
Marian, Vasile, 2008, *Reflecţii asupra conţinutului şi viitorului banilor*, Cluj-Napoca
Dumistrăcel, Stelian*,* 2009, *Istoria oamenilor, a culturii şi a limbii privind corpusul de însemnări de pe cărţile religioase*, vol. IV, în „Dacia Literară"

Traducerea *Liturghierului* în limbajul mimico-gestual liturgic românesc

Constantin ONU

Translating the Liturgy book into Romanian Liturgical Sign Language is an unprecedented endeavor within the Orthodox Church. Accepting as a pastoral method the communication through Sign Language, the Romanian Orthodox Church has faced the situation of identifying liturgical signs and making a clear distinction between them and the signs of the laity. Next, we had to convert the sonorous and musical liturgical text intended for the hearing Orthodox believers, into a visual - gestural one. Thus, we have proceeded to the decomposing of the Sign Language sentence into minimal component parts and then we have reorganized them in order to be meaningful for the receiver's eye, that is for the deaf person.

Ca un semn al bunăvoinţei pe care providenţa divină o manifestă pentru cei de astăzi şi ca o trecere mîngîietoare a Duhului Sfînt prin Biserica Sa, a apărut în mod evident necesitatea integrării persoanelor surde în viaţa de cult.

Cuvintele Mîntuitorului, rostite în momentul vindecării unui surd, „*Effatta!*" (*Marcu* 7, 34) adică „*Deschide-te!*" au străbătut veacurile şi ne-au îndemnat şi pe noi să ne deschidem minţile, inimile, precum şi toată dragostea faţă de credincioşii surzi. Am considerat că nimănui nu trebuie să-i fie oprită mîntuirea prin simple bariere lingvistice, din moment ce Sfînta Scriptură ne porunceşte în Vechiul Testament (*Psalmul* 116, 1): „Lăudaţi pe Domnul în toate limbile, prealăudaţi-L pe El toţi oamenii" şi în Noul Testament: „Mergînd, învăţaţi toate neamurile…" (*Matei* 29, 19).

Facem precizarea că limba semnelor a fost absentă la Turnul Babel şi la Cincizecime, dar constatăm că acum este prezentă, în ortodoxie şi, cu siguranţă, va fi şi în eshatologie pentru că, prin cult, omul se întîlneşte cu Dumnezeu, ca Persoană, şi intră în comuniune cu El. Integrarea persoanelor surde în Biserică face ca şi surdul să vorbească cu Dumnezeu *prin gesturi* pline de încărcătură spirituală.

Traducerea primului Liturghier în limbajul mimico-gestual liturgic românesc

În anul mîntuirii 2008 vede lumina tiparului primul Liturghier tradus în limbajul mimico-gestual[1] care este bilingv, cu rugăciunile în taină, păstrate în topica limbii

[1] Lucrare apărută la Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2008.

române. Validarea acestei traduceri a fost dată în primul rînd de Sfântul Sinod, prin hotărîrea 4502/2005, în urma dezbaterii formei traducerii în cadrul Conferinţei Naţionale a Reprezentanţilor Comunităţilor Ortodoxe ale Persoanelor Deficiente de Auz din Patriarhia Română (17-19 octombrie 2005) de la Curtea de Argeş şi nu în ultimul rînd de credincioşi înşişi, prin asumarea în vocabularul comun a acestor semne şi noţiuni.

Traducerea Liturghierului ortodox în limbajul mimico-gestual liturgic românesc este o iniţiativă fără precedent în lucrarea pastorală a Bisericii noastre şi chiar în lumea ortodoxă. Prima ediţie adună în paginile sale Sfintele Liturghii oficiate în cultul Bisericii Ortodoxe, astfel împlinind o mare lipsă din tărîmul liturgic şi chiar pastoral misionar, destinat surzilor ortodocşi din România. Biserica Ortodoxă Română a început misiunea printre surzi în 1996, cu binecuvîntarea Înalt Preasfinţiei Sale Calinic, Arhiepiscopului al Argeşului şi Muscelului.

Traducerea în sine a pus numeroase probleme. Cum să faci o asemenea traducere? Cum să faci din Liturghia Cuvîntului Întrupat, Liturghia Semnului Întrupat? Efortul nostru s-a lovit de unele dificultăţi majore care au trebuit rezolvate pe parcurs.

În primul rînd, din nou, este vorba de o acţiune de pionierat. Este pentru prima dată în istoria Ortodoxiei cînd o carte de cult este tradusă în limbajul mimico-gestual. De asemenea, este pentru prima dată în istoria Comunităţii Surzilor din România cînd se efectuează traducerea integrală a unei cărţi din limba română în limba semnelor. S-ar putea obiecta că surzii, văzînd, au acces la textul scris şi deci nu ar mai fi nevoie de o traducere de acest gen şi poate nici de slujitori special consacraţi. Ei ar putea participa, mental, la cult urmărind pe text desfăşurarea slujbei şi citind pentru sine cuvintele preotului şi ale corului / citeţului.

Cu toate acestea, chiar şi aşa, se simte nevoia unei asistenţe speciale individuale pentru ca deficientul să urmărească textul concomitent cu desfăşurarea lui, sincronizîndu-se. În plus, din punct de vedere liturgic, comunicarea surdului nu mai este cu preotul şi / sau prin acesta cu Dumnezeu, ci cu eventualul asistent şi cu cartea. Cu asistentul, ea va fi minimă, indicativă, dar şi cît mai restrînsă ca durată şi amploare, cu precauţia de a nu deranja ceilalţi credincioşi participanţi. O atare modalitate este inoportună, liturgic vorbind, deoarece participarea aproape impersonală, prin intermediul unei cărţi este în deplin dezacord cu caracterul personalist-comunitar al cultului ortodox şi mai ales al Dumnezeieştii Liturghii. Pe de altă parte, studiile de specialitate (Stănică /Popa /Popovici, 2001: 138) demonstrează că doar o mică parte din surzii adulţi sau şcolari deţin o cunoaştere adecvată a limbii auzitorilor în mijlocul cărora trăiesc, în forma ei scrisă şi orală. Mijlocul util de vestire a Evangheliei pentru acest *neam* este limbajul mimico-gestual liturgic românesc, fapt pentru care recomandăm persoanelor care deservesc confraţii surzi să adopte modalităţi de comunicare gestuale, pentru a-i antrena pe surzi în însuşirea mesajului Bisericii.

În traducere ne-am folosit de o schemă desprinsă din firescul lucrurilor, care constă în identificarea participanţilor la procesul de comunicare şi precizarea

raporturilor dintre aceştia. În acest caz, avem de-a face cu un triunghi cu baza formată din dimensiunea orizontală-umană a subiecţilor participanţi, preotul şi credincioşii, aflaţi ambii în legătură cu Dumnezeu, situat în vîrful acestui triunghi. Subliniem că am ţinut cu tot dinadinsul ca traducerea să fie în limbajul mimico-gestual, aşa cum îl percepem şi îl concepem în momentul de faţă.

Au existat voci care considerau că traducerea trebuie să se facă într-un limbaj gestic care să urmeze fidel limba română, adică, de fapt, într-o limbă română gesticulată. Se invocau două argumente:

1. surzii trebuie ridicaţi din punct de vedere cultural;
2. textul liturghiei, fiind sacru, trebuie păstrat intact.

Această modalitate de traducere ar fi fost pretabilă pentru persoanele surde capabile de a citi fluent şi deci să opereze liber în scheme de gîndire conforme limbii române şi, în consecinţă, să poată înţelege logica ce stă în spatele semnelor care, repetăm, nu este a limbajului semnelor, ci a limbii române vorbite. Însă ea nu ar fi fost totalmente accesibilă pentru marea masă de surzi, aceştia nefiind în măsură a înţelege corect un text scris, chiar şi transpus în semne, nu tradus. Liturghia, într-adevăr, este sacră, însă textul ei poate suferi, fără a i se aduce nici o ştirbire, adaptări în funcţie de limba în care este tradus.

Aspecte gramaticale ale limbajului mimico-gestual românesc

Textul liturgic adresat credincioşilor ortodocşi auzitori din Biserica Ortodoxă Română, încărcat de sonoritatea şi muzicalitatea sa, trebuie convertit într-o formă de exprimare vizual–coregrafică pentru a putea fi accesibil credincioşilor surzi. Ca urmare, propoziţia limbajului verbal se descompune mai întîi în elemente de bază, după care se reorganizează în aşa fel încît să aibă un înţeles deplin pentru ochiul care va absorbi întreaga informaţie şi, de fapt, singura de bază pentru persoana surdă.

Vom lua ca exemplu textul liturgic al prefacerii Cinstitelor Daruri:

Preotul: Doamne, Cel ce *ai trimis* pe Preasfîntul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi/1, pe Acela, Bunule, *nu*-L *lua* de la noi,/2 ci ni-L *înnoieşte* nouă, /3 celor ce *ne rugăm* ţie./4

Acesta devine, în topica limbajului mimico-gestual liturgic românesc:

„**Doamne, Tu ai trimis Duh Preasfînt apostolilor Tăi [în] ceasul al treilea** *[P]*[2] *(propoziţie principală)*

Doamne, Bunule, Duhul Sfînt nu-L lua de la noi *[P](propoziţie principală)*

Ne rugăm Ţie *[P](propoziţie principală)*

Duhul Sfînt dă nouă [Şi] acum [pp][3]*”(completivă indirectă)*

Iar în traducerea în limbajul mimico-gestual liturgic românesc devine:

[2] Semnul reprezintă pauza între gesturi, are valoare de virgulă sau de punct în funcţie de timpii alocaţi ei şi va determina o prelungire a ultimului gest; [p]=2 secunde.

[3] [pp]=4 secunde.



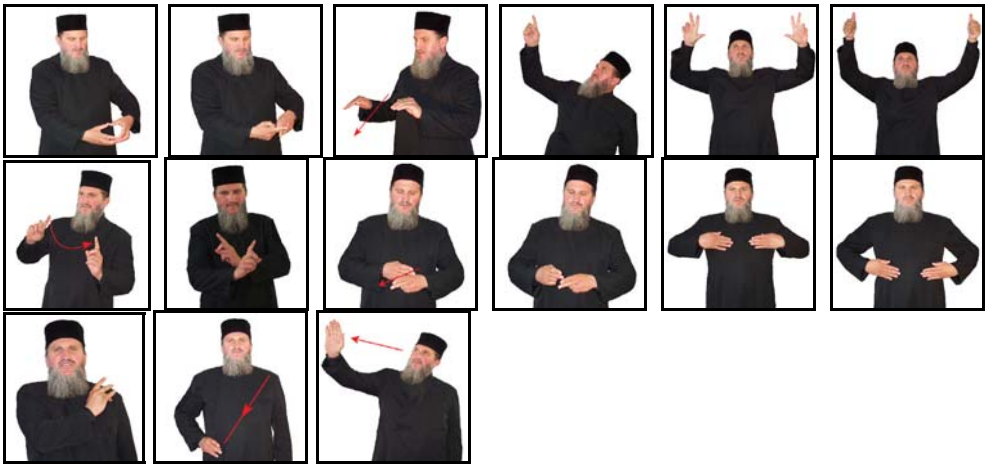
Şi fă, adică, pîinea aceasta, Cinstit Trupul Hristosului Tău.

Iar în limbajul mimico-gestual liturgic:

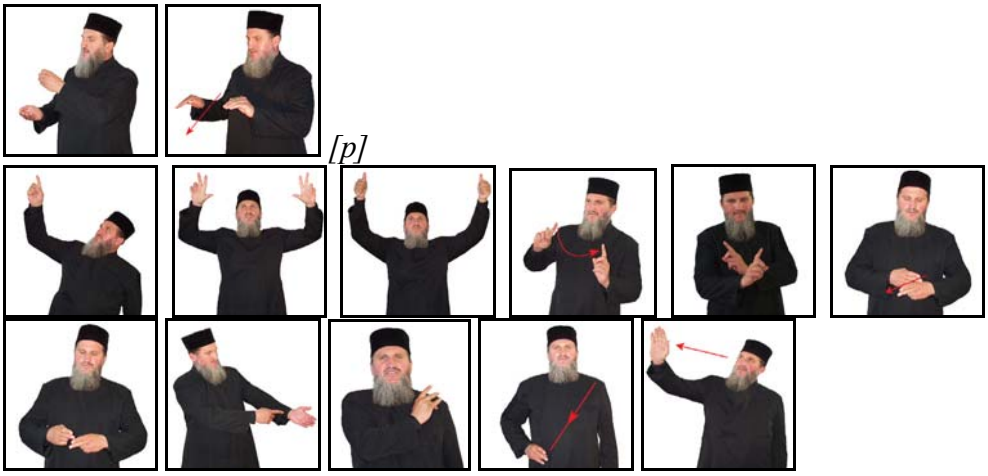
Pîinea[4] aceasta Tu Doamne prefă-[o] [în] cinstit trupul Hristosului Tău *[pp]*

Traducerea în limbajul mimico-gestual liturgic românesc este:

[4] Am găsit potrivit să reprezentăm aici semnele de agneț sau pîine cu pecete.

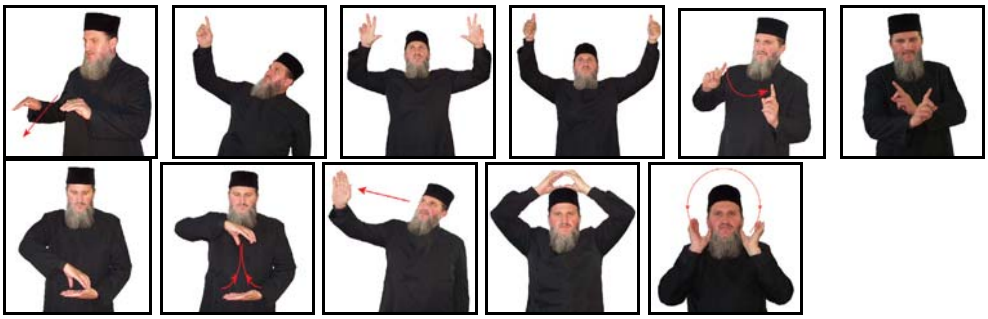


Iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sîngele Hristosului Tău.
Topica în limbajul mimico-gestual liturgic românesc este:
Vinul [din] potirul acesta *[p]*
Tu Doamne prefă-[l] în cinstit sîngele Hristosului tău *[pp]*
Traducerea în limbajul mimico-gestual liturgic:



[p]

Prefăcîndu-le cu Duhul Tău cel Sfînt.
Topica în limbajul mimico-gestual liturgic românesc:
Pe acestea două Tu Doamne prefă-[le] cu Duhul Tău Sfînt *[pp]*
Traducerea în limbajul mimico-gestual liturgic românesc este:



Diaconul: *Amin, Amin, Amin.*
Topica în limbajul mimico-gestual liturgic:
Amin Amin Amin
Traducerea în limbajul mimico-gestual liturgic românesc este:



Epicleza (Vintilescu, 1998: 250) este o Cincizecime reînnoită[5] care reprezintă momentul culminant al Anaforei şi este atins prin rugăciunea de chemare sau invocare a Sfântului Duh de către preot peste sine şi peste comunitatea bisericească prezentă şi asupra darurilor, pentru a fi prefăcute în Trupul şi Sîngele lui Iisus, jertfite pentru mîntuirea lumii.

Rostirea troparului Ceasului al treilea apare ca un imperativ al conştiinţei religioase şi ca un mijloc de pregătire a evlaviei cu care trebuie aşteptată minunea pogorîrii focului Dumnezeirii, adică venirea Sfîntului Duh peste daruri, spre a le preface în Trupul şi Sîngele Domnului. În ipostaza de organe ale harului divin, liturghisitorii încep în taină o acţiune de pregătire specială, făcînd mai înainte trei rugăciuni – act de smerenie şi de mărturisire – într-o supremă concentrare şi înălţare a spiritului spre Părintele ceresc, *cu privirea rugătoare şi cu mîinile ridicate,* preoţii liturghisitori se roagă apoi rostind textul rugăciunii din troparul amintit (Onu, 2003:12). Această ţinută sau poziţie fizică constituie expresia cea mai indicată unei stări sufleteşti în care se aşteaptă şi se nădăjduieşte, traducînd, exprimînd şi subliniind stări de religiozitate şi dispoziţii de spirit anumite, dirijînd în acelaşi timp spiritul şi fiind acţiuni de încordare a întregii fiinţe în angajarea şi susţinerea avîntului spiritual (Onu, 2003:254).

Poziţia şi acţiunea liturghisitorului trebuie să se conducă de legea sau principiul corespondenţei dintre formă sau acţiune şi de ideea pe care trebuie să o exprime.

[5] Faptele Apostolilor, 2, 17.

Este firesc deci ca *mai întîi preotul să-şi ridice privirea şi mîinile în sus,* o dată cu cugetul *şi apoi să execute* în Limbajul Mimico - Gestual: „… trimite Duhul Tău cel Sfînt peste noi…", iar la *gesturile*: „Şi pe aceste daruri ce sînt puse înainte", cu o mişcare lină spre ele să le identifice pe Sfînta Masă.

Ajungînd la finalul epiclezei: „Şi fă, adică, pîinea aceasta Cinstit Trupul Hristosului Tău", preotul arată şi binecuvîntează cu mîna dreaptă în semnul Crucii Sfântul Agneţ, făcînd apoi de asemenea acelaşi lucru deasupra Sfîntului Potir, după care execută gesturile prin care ceea ce este în acesta să devină: „Cinstit Sîngele Hristosului Tău". Le binecuvintează apoi a treia oară pe amîndouă deodată, după care execută gesturile pentru: „Prefăcîndu-le cu Duhul Tău cel Sfînt".

Elanul spre Dumnezeu, ce ne sensibilizează şi înflăcărează conştiinţa pentru El, uitînd de noi înşine, este Duhul Sfînt. Poziția dreaptă a liturghisitorilor în timpul rugăciunii epiclezei este dictată în chip logic de raţiuni de ordin practic, în primul rînd în legătură cu activitatea implicată de ritualul epiclezei, deoarece liturghisitorii trebuie să însoţească anumite părţi din textul ei prin gesturi, arătînd adică şi binecuvîntînd cu mîna Cinstitele Daruri. Astfel, minunea prefacerii acestora în Trupul şi Sîngele Domnului se săvîrşeşte prin rugăciune şi prin mîna făcînd gestul de binecuvîntare a preoţilor, acestea fiind acte integrante ale ritualului epiclezei.

În urma acestei succinte prezentări a traducerii textului liturgic evidenţiem şi faptul că în ceea ce priveşte gramatica limbajului mimico-gestual, ca şi în limba română, aceasta posedă subiecte şi predicate şi părţi secundare la nivelul propoziţiei, precum şi părţile de vorbire, cu acelaşi rol ca şi în limba română: substantive, verbe, pronume, numerale, adjective şi adverbe care se referă la substantive sau verbe, conectori. Rezultă de aici că textul tradus în limbaj mimico-gestual poate fi analizat din punct de vedere gramatical.

Unele substantive şi verbe pot avea aceeaşi formă a mîinii, acestea deosebindu-se prin mişcarea mîinii şi poziția semnului în cadrul mesajului. În ceea ce priveşte numărul plural, menționăm că există mai multe feluri de a forma pluralul substantivelor gesticulate. De pildă se foloseşte: repetiția gestului, calificatorii (gesturile pentru *mulți, cîțiva, mai mulți*, înainte de a forma gestul pentru substantiv), indicarea persoanelor la care se face referire.

Pentru a înțelege conceptele de timp *prezent, trecut şi viitor* în limbajul gestual, cel care le studiază va trebui să se gîndească la un spațiu din fața corpului său ca reprezentînd timpul prezent. De pildă, semnele-marcă pentru timpul acțiunii prezente *acum, aici, astăzi*, *în acest moment* se realizează cu ambele mîini în fața pieptului. Semnele care se referă la viitor descriu o mişcare a mîinii spre înainte, de îndepărtare de corp, de exemplu, *mîine, poimîine, în viitor*. În mod similar, semnele care se referă la trecut, *ieri, alaltăieri, săptămîna trecută* – sunt însoțite de o mişcare spre înapoi. În afară de aceste timpuri principale, nu putem vorbi în limbajul gestual de variații ale acestor timpuri ca în limbajul verbal (Onu 2008: 14).

Deşi limbajul mimico-gestual este, în principal *vizual*, nu sunt evitate semnele de punctuație. Astfel, cînd se pune o întrebare se gesticulează în aer forma

semnului întrebării la sfîrşitul sau începutul unei propoziţii şi se mimează o expresie facială întrebătoare, păstrîndu-se mai mult timp ultimul semn efectuat (care poate fi semnul exclamării, al întrebării, două puncte, punct). Punctuaţia poate fi folosită mai ales pentru exactitate sau pentru accentuare, cînd este necesar sau de dorit, dar aceasta este, cel mai adeseori, omisă în favoarea expresiei faciale sau a duratei gesturilor. Pauzele impuse de virgulă, punct şi virgulă sau punct pot fi transpuse gestual prin semne specifice, fie cu ambele mîini împreunate la nivelul pieptului, fie cu mîna dominantă (stînga sau dreapta) care, în forma dactilemei B, cu palma orientată către exterior, arată acţiunea de separare, pauză sau delimitare.

O observaţie semnificativă în ceea ce priveşte acest prim demers de realizare a unei gramatici a limbajului mimico-gestual, şi mai ales a *gramaticii primului Liturghier tradus în limbajul surzilor,* este faptul că în limbajul mimico-gestual elementele esenţiale (sau purtătoare de informaţie nouă, respectiv subiectul) ale unei secvenţe comunicative sunt poziţionate la începutul comunicării. Un exemplu evidenţiator este chemarea „*Domnului să ne rugăm.*" transpusă gestic sub forma **noi rugăm pe domnul** care, de-a lungul întregii slujbe, va fi semnalată nu la sfîrşitul enunţului, ci la începutul acestuia.

Fondul lexical gestual religios

Acceptînd ca metodă pastorală comunicarea mimico-gestuală, Biserica Ortodoxă Română a fost pusă în faţa necesităţii de a identifica în fondul gestic existent în anul 1996 şi delimita gesturile laice ale persoanelor surde de gesturile cu încărcătură sacră necesare în comunicarea liturgică dintre credincioşii surzi şi preoţii oficianţi.

Din această grijă şi responsabilitate faţă de mesajul transmis surzilor în Biserică, am clădit un edificiu comunicaţional; dacă limbajul mimico-gestual religios ar fi existat la momentul 1996, ar fi fost o altă situaţie, dar pe de-o parte, limbajul mimico-gestual laic era şi este oricum foarte sărac şi neuniformizat.

Frumuseţea şi trăirea noastră, a celor auzitori, cînd participăm la o slujbă într-o biserică bine pictată şi cu interpretare muzicală pe măsură, sînt stări şi trăiri care trebuie provocate, realizate şi pentru fraţii surzi printr-o expunere gestuală corespunzătoare.

Ca urmare, limbajul mimico-gestual religios, elaborat începînd cu anul 1996, nu-mi aparţine în sens propriu, ci îşi are sorgintea în esteticul teologic-iconografic şi gestic - cultic, ca tezaur al Bisericii. Necesitatea creării limbajului mimico-gestual liturgic poate fi foarte uşor explicată dacă plecăm de la cîteva din nenumăratele exemple care scot în evidenţă neputinţa unei exprimări adecvate într-un spaţiu de cult:

• gestul **tată**, semnificat prin răsucirea degetelor, care sugerează o mustaţă; de aici imposibilitatea noastră ca şi clerici de a reprezenta pe nereprezentabilul Dumnezeu - Tatăl printr-un astfel de semn, ceea ce a dus la propunerea semnului: începînd cu A/alfa, secvenţă desprinsă din semnul canonic al închinării;

• semnele laice pentru **oraş**, respectiv **sat** care apar în ectenia mare, expuse gestic sub forma omului îngîmfat, cu nasul în vînt, respectiv a ţăranului, omul

simplu care este indicat prin mişcarea de ştergere a nasului sau care poartă sapa sub braţ – o exprimare pe care o considerăm nepotrivită spaţiului de cult.

Crăciun: - (Crăciunul) semnul laic era realizat prin imitarea/mimarea gestului de junghiere a porcului. În exprimare religioasă se gesticulează astfel: din steaua de pe bolta cerului coboară o rază de lumină Dumnezeiască, ce ajunge pînă spre capul pruncului Hristos.

Aceste aspecte nu puteau să treacă neobservate pentru că port întreaga responsabilitate a implementării acestui sistem de comunicare în Biserică şi este inadmisibil ca un lexic cu conotaţii de argou să fie acceptat în mesajul liturgic. Limbajul mimico-gestual religios trebuie să conţină gesturi mature şi oneste şi să evite gesturile nepotrivite spaţiului liturgic.

Cînd semnul liturgic comunică lauda, mulţumirea şi cererea adresate lui Dumnezeu, el dobîndeşte harul divin pentru a sfinţi, prin adevărul exprimat mintea, voinţa şi inima celui ce îl vede şi, mai ales, îl descifrează.

Fondul lexical care stă la baza lucrării *Simbolistica semnelor*[6] este alfabetarul sacru oferit de Biserica Ortodoxă Română credincioşilor deficienţi de auz pentru a aduce laudă lui Dumnezeu, Cel în Treime Închinat. Cartea *Simbolistica Semnelor* aduce prin urmare sistemului de comunicare al credincioşilor surzi informaţii gestuale cu încărcătură spirituală; pe acestea le-am numit semne sacre, avînd astfel în vedere proveniența lor: textul biblic, textul patristic, textul cultic-liturgic şi iconografia ortodoxă. Tema religioasă serveşte, prin sugerarea unor semne mimico-gestuale, drept modalitate de a atinge şi sensibiliza inima credinciosului surd.

O altă problemă a fost fondul lexical religios foarte sărac. Ca un exemplu, semnul *cruce*, realizat prin însemnarea cu semnul sfintei cruci, era polisemantic, însemnînd, în funcţie de context, *cruce, duminică, ortodox, sfînt, curat,* etc.. Noi ne-am străduit să găsim termeni pentru fiecare noţiune în parte. Îmbogăţirea lexicului religios s-a făcut pe două căi:

1. *resemantizare* a unor semne deja existente prin atribuirea unor înţelesuri apropiate ca nuanţă de înţelesul de bază. Exemplu: *curat - sfînt* (adjectiv).

2. *inovarea* unor semne noi pentru noţiunile neacoperite gestic plecînd de la analiza semiotică a textului/ cuvîntului:

A) **semne inspirate din sfînta scriptură**: *Avraam, Iacov, Profet, Prooroc, Psalm, Încredinţarea lui Toma, Binecuvîntare, Înălţare, Cincizecime, Îngenunchea Închinare etc.;*

B) **semne inspirate din sfînta tradiţie**: *Sfînta Treime, Sfîntul Duh, Înălţarea Sintei Cruci, Sfînta Filofteia, Sfîntul Spiridon, Ponţiu Pillat, Fariseu, Epistolă, Dreptmăritori, Ispită, Întinăciune, Naş, Păcat, Păcătos, Post, Pururea, Ziua Domnului, Bocet, Rob, Suspina, Suferi. etc.;*

C) **semne inspirate din cultul liturgic**: *Arhiereu, Preot, Diacon, Liturghie, Agheasmă Mare, Agheasmă Mică, Logodnă, Cununie, Proscomidie, Botez, Spovedanie etc.;*

[6] Lucrare apărută la Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2009.

D) **semne inspirate din iconografie**: *Mîntuitor, Sfînt, Serafîm, Bunavestire, Har, Naşterea Domnului (Crăciunul, Învierea, Slobozire /Eliberare, Dumnezeu Tatăl), Îngerii căzuți, Îngerii, Heruvimii, ctitor, smerit, cuvios etc;*

E) **semne de factură iconică**: *clopot, cruce etc.;*

F) **semne conceptualizate în duh specific teologiei şi gîndirii ortodoxe**: *credință, credincios, Domnul, Dumnezeu etc.;*

G) **semne inspirate din practica credincioşilor ortodocşi români**: *a cere binecuvîntare, pomană, a împărți, Sărutăm dreapta!, Cu aplecăciune!*

Cu toate acestea, pentru ca un cuvînt-semn să poată fi folosit în textul liturghierului, indiferent dacă este cu specific laic sau religios, am considerat că trebuie să îndeplinească următoarele cerințe:

1. să aibă caracteristicile unui semn gestic – propriu limbajului mimico-gestual;
2. să transmită o noțiune teologică, sau să ajute la conturarea unei viziuni teologice;
3. să aibă valoare estetică în sine şi în ansamblul frazei, al contextului său.

Pentru o exprimare gestică literară, elevată, este necesară o amplitudine coregrafică şi respectarea unei minime deontologii:

- gesturile trebuie executate decent şi estetic, cît mai clar şi expresiv;
- mimica şi gestul trebuie executate, pe cît este posibil, simultan cu articularea verbală a cuvîntului.

Precizăm că rîvna şi zelul de a contribui la îmbogățirea lexicului gestual religios din România trebuie să poarte girul unei binecuvîntări, a susținerii argumentate, pentru a nu crea gesturi nepotrivite şi semne inadecvate. Este, deci, evident că nu orice semne (de factură religioasă sau nu) pot fi folosite în biserică, la Dumnezeiasca Liturghie. De aceea, semnele preluate din lexicul comun au fost supuse unei operații de selecție atentă şi de cosmetizare pentru ca ansamblul să fie asemenea unei reprezentări de icoane în mişcare. Operația a fost cu atît mai dificilă cu cît eram conştienți că o modificare prea drastică ar fi înstrăinat prea mult textul față de adresanții săi şi ar fi fost aproape de neînțeles pentru credincioşi. Oricum, termenii religioşi suscită curiozitatea acestora şi este necesară, evident, explicarea lor.

Lucrarea de asistență religioasă şi socială acordată persoanelor surde din România, începută în anul 1996, în actuala Arhiepiscopie a Argeşului şi Muscelului, şi continuată sub patronajul Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, a dus la constituirea pînă la momentul actual din: forme de învățămînt teologic preuniversitar, universitar şi postuniversitar, 20 de parohii cu preoți slujitori şi 10 profesori de religie în şcolile de învățămînt special şi un Centru Național de pregătire, catehizare şi misiune ortodoxă pentru deficienții de auz din Patriarhia Română şi Diaspora.

Biserica Ortodoxă Română promovează afirmarea limbajului mimico-gestual ca limbă maternă a persoanelor surde, în contextul promovării comunității surzilor cu statut de minoritate lingvistică, autorizarea personalului implicat în această slujire,

conform Legii 448/ 2006, respectarea recomandărilor pastorale privind modul adecvat de oficiere a unei slujbe pentru persoanele surde:

- întreg actul de cult transmis persoanelor surde să se oficieze în limbaj vizual mimico-gestual, fiind exclusă orice formă de verbalizare; slujirea preotului să se facă exclusiv în limbajul mimico-gestual românesc religios, urmînd topica comunicării prin intermediul canalului vizual, specifică surzilor (fără voce);
- asigurarea unui spațiu de cult, distinct de cel al auzitorilor;
- în cazul construcțiilor de noi biserici, acestea să fie tip navă şi cu solee înaltă; catapeteasma să fie de înălțime medie care să permită vizualizarea actelor de cult din Sfîntul Altar;
- orientarea spațială a preotului să fie numai către credincioşi în timpul transmiterii mesajului liturgic.

Această misiune pastorală cu totul inedită şi totuşi atît de necesară este o mărturie de netăgăduit a lucrării Cincizecimii[7] continue în cadrul Bisericii. O dovedeşte cel mai bine următorul fapt: la Cincizecime, fiecare dintre participanții la sărbătoare auzea predica apostolică în limba în care s-a născut – ebraică, egipteană, romană, greacă, arabă. În cazul de față un alt neam, al surzilor, *aude* Vestea cea Bună pe limba lui, limbajul mimico-gestual.

La o lectură sumară a textului din *Liturghierul tradus în limbaj mimico-gestual*[8] se poate constata că actul de traducere în limbajul semnelor nu aduce niciun fel de atingere expresivității textului sacru, mai mult, secvențele de maximă înălțare spirituală, în care metaforele sunt cele care redau conținutul dumnezeirii, se regăsesc în limbajul mimico-gestual în toată frumusețea lor. Spre exemplu: enunțul „Împărate ceresc, Mîngîietorule, Duhul Adevărului, Vistierul Bunătăților şi Dătătorule de viață" devine un „enunț" imagistic sau fragment imagistic ori „text" imagistic sub forma: „Împărate al cerurilor, Mîngîietorule/ mîngîiere[9], Duhul Adevărului/ adevărat, Trezorier/ depozitar al darurilor duhovniceşti, Dai / dătător/ creator [de] viață…" care păstrează toate caracteristicile textului-bază, „Mîngîietorule", „Duhul Adevărului", „Trezorier/ depozitar al darurilor duhovniceşti" şi „Dai / dătător/ creator [de] viață" păstrîndu-şi caracterul apozitiv pe lîngă baza „Împărate Ceresc". Şi în textul tradus îşi păstrează caracterul de predicat secundar al comunicării, exprimînd, detaliind sau complinind caracteristicile Dumnezeirii – oricum de nepătruns pentru mintea omenească. În acelaşi mod exemplificăm „Cincizecimea" continuă pe care momentul Epiclezei îl realizează în urma comunicării/ dialogului dintre preoții slujitori şi credincioşi şi Tatăl Ceresc care trimite asupra tuturor Duhul Sfînt. Considerăm că aducerea în atenție în concret a subiectului, cel puțin în introducerea unei noi *invocări*, este de natură să faciliteze pătrunderea credincioşilor în planul rugăciunii şi, totodată,

[7] Faptele Apostolilor 2, 4.

[8] Recomandăm lectura operei integrale.

[9] Forma prin care Duhul Sfînt vine, conform cuvîntului biblic, ca o adiere, ca o briză; Ioan 14, 16: *Domnul ne vorbeşte lămurit despre venirea Celui Care ne va fi … „Mîngîietor" după plecarea Sa la Tatăl.*

redarea unor verbe prin substantive-nume de acțiuni în transcrierea traducerii o explicăm prin faptul că gestul implică verbul, dar numele acțiunii se redă, ca şi în limba română, prin substantive („Dai / dătător/ creator [de] viață"). Podoaba darurilor Duhului Sfînt sunt atît de sugestiv reprezentate în Toparul Ceasului al treilea, încît cel dintîi gest treimic se transformă într-Unul-Duhul Sfînt pe Care Îl primim de la Tatăl cu ambele brațe deschise, ridicate şi este adus acest Duh Preasfînt şi Care nu vrem să-L ia de la noi, ci aşa cum în gestul fotografic L-am primit de sus cu ambele mîini, tot astfel Îl dăruim.

În privința mijloacelor de realizare, am mai adăuga faptul că traducerea s-a bazat pe echivalența semantică a celor două limbaje, sprijinindu-ne afirmația pe un exemplu dat de statutul de *Doamnă,* redat prin gestul „Maică-Fecioară", iar pentru *Teotocos* „Născătoarea/ Ai născut [pe] Pruncul-Dumnezeu" ceea ce ne îndreptățeşte să considerăm această operă o traducere veritabilă, nu o simplă transpunere a limbii române în limbajul semnelor.

Bibliografie

Alincăi, Cornel, 2000,*Gramatica formelor vizuale*, Ed. Paralela 45, Piteşti

Biblia sau *Sfânta Scriptură*, , 2001, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată, adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului sprijinit pe numeroase alte osteneli, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, 2001, *Dicționar enciclopedic de cunoştințe religioase,* Editura Diecezană, Caransebeş

Dascălu, Nicolae, 2000, *Comunicare pentru comuniune*, Editura Trinitas, Iaşi

Dumas, Felicia, 2000, *Gest şi expresie în liturghia ortodoxă*, Editura Institutul European, Iaşi

Filocalia, trad. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, vol. 2 (1947), vol. 3 (1948), Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. 6 (1977), vol. 7 (1977), vol. 9 (1980), vol. 10 (1981), Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, vol 11, (1990)

Învățătura de credință creştină ortodoxă, 2001tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfîntului Sinod, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Ivăniş-Frențiu, Maria, 2001, *Limba română şi limbajul rugăciunii*, Ed. Anastasia, Bucureşti

Liturghierul, 2000, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Onu, Constantin, 2003, *Comunicare şi slujire prin limbajul mimico-gestual*, Editura Universității din Piteşti

Onu, Constantin, 2005a, *Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur*, Editura Universității din Piteşti

Onu, Constantin, 2005b, *Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Vasile cel Mare*, Editura Universității din Piteşti

Onu, Constantin, 2005c, *Semnele credinței*, Editura Universității din Pitești
Onu, Constantin, 2005d, *Sfânta Liturghie a Darurilor mai înainte sfințite*, Editura Universității din Pitești
Onu, Constantin, 2007, *Misiunea Bisericii Ortodoxe Române față de credincioşii deficienți de auz şi de vedere (teză de doctorat)*, Editura Universității din Pitești
Onu, Constantin, 2008a, *Dicționar religios al limbajului mimico-gestual,* Editura Universității din Pitești
Onu, Constantin, 2008b, *Liturghierul tradus în limbajul mimico-gestual liturgic românesc,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti
Onu, Constantin, 2009, *Simbolistica semnelor,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti
Sfîntul Vasile cel Mare, 1986, *Scrieri I*, trad. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti
Stănică, Ilie, Popa, Mariana, Popovici, Doru-Vlad, 2001, *Psihologie specială – deficiența de auz,* Editura Pro Humanitate, Bucureşti
Stăniloae, Dumitru, 1992, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica şi mistica*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române
Stăniloae, Dumitru, 1996/1997, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ediția a doua, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, vol. 1, 2, 3
Vintilescu, Petre, 1998, *Liturghierul explicat*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Retorica discursului religios

Sfîntul Vasile cel Mare. Filologie şi teologie

Dionisie Constantin (Policarp) PÎRVULOIU

2009 was chosen by the Romanian Patriarchy „The Year of the Cappadocian Fathers". Saint Basil the Great is, probably, the most famous Cappadocian Father. His work, beyond the theological value presents also a linguistic and philological relevance, not only in the context of Greek Language and Hellenistic Literature, but also regarding the interference of theology with language. His polemics with the Arians Heretics implied a very developed discussion concerning origin, structure and essence of the human language, language which, in those days became the vehicle of the Christian Doctrine. We present in this article a few remarks, observations and problems with significative relevance concerning these problems. Saint Basil sustained with arguments that the human language is conventional, not absolute and it is a simple instrument for communication, and the authentic theological language is one of experience and spiritual life.

Filosofie şi Teologie. Antichitatea tîrzie a cunoscut o continuă confruntarea polemică între cultura greco-latină şi creştinism, prima încercînd să-l asimileze pe cel de al doilea şi să-l integreze sistemului ei cultural de natură sincretică. Dacă în primele veacuri disputa se va duce în special pe plan religios, începînd cu veacul al IV-lea „ostilităţile" vor fi purtate şi la nivel cultural. În noua epocă de libertate religioasă şi de creştinare treptată a imperiului roman, teologia creştină va fi pusă în situaţia de a-şi defini cu claritate statutul său cultural. Astfel Biserica creştină îşi va actualiza mesajul său revelat la formele de exprimare şi la categoriile conceptuale specifice culturii antichităţii tîrzii. Devenind progresiv majoritari în imperiul roman, creştinii, deşi vor fi biruitori împotriva păgînismului pe plan politic, religios şi social, totuşi, în domeniul cultural vor mai avea de înfruntat puternica opoziţie a filosofiei greceşti, pentru care teologia creştină era „nebunie"(*1 Co* 1,23). Astfel, opoziţia dintre teologia creştină şi cultura filosofică a antichităţii se va transfera în planul dezbaterii de idei continuîndu-se în interiorul Bisericii prin acţiunea corozivă a ereziilor. Acestea din urmă, precum remarcase deja Sf. Apostol Pavel, nu erau altceva decît glasul gîndirii filosofice antice, manifestări ale acesteia înveşmîntate în strai creştin.

Conflictul care a mobilizat nu doar personalităţi de prim rang ale Bisericii, ci, din nefericire a determinat şi ingerinţa puterii imperiale în chestiunile teologice, se reducea de fapt la cel dintre raţiunea elenică şi credinţa creştină revelată, sau altfel spus la cel dintre filosofie şi teologie, dintre cugetarea omenească şi Revelaţie. Aşadar, Părinţii Bisericii implicaţi în polemica antiariană luptau nu doar împotriva

ereziei, ci, în primul rînd, împotriva tentativei de a subordona teologia filosofiei, sau, mai exact de a transforma creştinismul într-o filosofie ca oricare alta printre mulţimea de şcoli filosofice ale antichităţii. Părinţii Capadocieni (Coman, 1995:103) în special au deconspirat şi au militat cu tărie împotriva încercării de a cuprinde cu limitata raţiune omenească tainele cele mai presus de logică ale creştinismului. „Perla şi blazonul culturii greco-latine" (Coman, 1995:103) filosofia încerca, fără menajamente, să asimileze teologia creştină.

În mare măsură disputele dintre ortodocşi şi arieni din veacul al IV-lea p. Chr. au fost de natură terminologică. Lingvistica îşi făcea astfel o furtunoasă intrare în teologie. Mai mult, în noul context al libertăţii religioase, teologii creştini au înţeles că de acum înainte nu mai pot ignora modalitatea exprimării dogmelor, nici stilul tratatelor teologice şi mai ales alegerea şi definirea clară a termenilor dogmatici. Înfruntînd ereticii antitrinitari, Părinţii au fost aşezaţi în faţa spinoasei probleme a relaţiei dintre numele şi fiinţa lucrurilor. Era mai vechea problematică a dialogului platonic *Cratylos* transferată în planul dezbaterii teologice.

Sfîntul Vasile cel Mare a abordat această problematică în scrierile sale. Ca şi ceilalţi capadocieni, episcopul de Caesareea Capadociei a recurs la limbajul filosofiei contemporane, operînd însă o sensibilă şi semnificativă „transmutaţie a limbajului" (Lossky, 2006:46), făcîndu-l apt să primească un nou conţinut, cel al realităţilor teologiei creştine. Însă, modelul şi izvorul oricărui limbaj teologic creştin îl constituie limbajul Sfintei Scripturi.

1. Consideraţii basiliene privind specificul limbajului biblic. O trăsătură a Scripturii, asupra căreia ca insista în mod special Sfîntul Vasile este precizia limbajului. Aceasta este recomandată insistent teologilor creştini şi mai ales participanţilor la numeroasele sinoade care se desfăşurau în acea perioadă pentru a defini dogma hristologică, cu atît mai mult cu cît de definirea unanim acceptabilă a semnificaţiilor termenilor aflaţi în dispută depinde pacea, armonia şi unitatea Bisericii universale (Hans Frieiherr von Campenhausen, 2005:142 ş.u.). Avertismentul şi pledoaria Sfîntului pentru ἀκριβεία[1] în discursul teologic este mereu actual: „σκόπει τῶν ῥημάτων τὸ ἀκριβῆς"[2]. „Noi creştinii nu alegem ca voi cuvintele pe care le folosim, nici nu urmărim aşezarea lor armonioasă. La noi nu sînt cizelări de cuvinte, nici nu căutăm cuvinte care să sune frumos la ureche, ci, în orice împrejurare, preferăm cuvintele cu înţeles bun" (*Omilii la Hexaimeron,* VI, 2, în Sf. Vasile cel Mare, 1986:133).

Înscriindu-se în tradiţia biblică a simplităţii şi conciziei stilului, Sf. Vasile va utiliza şi el un asemenea limbaj, recomandîndu-l stăruitor întregii teologii creştine.

Sfîntul Vasile cel mare este conştient că simplitatea stilului biblic a constituit unul dintre motivele respingerii Scripturii de către intelectualii păgîni care nu conştientizau că universul estetic biblic, de factură ebraică este mult diferit de canoanele normative artistice greco-latine, considerate drept criterii unice ale

[1] P.G. 29, 217, A, *Hom in Ps.* I.

[2] „Ia aminte la precizia limbajului" (*trad. noastră*).

valorii literare. Tot ce nu era clasic devenea *barbar* şi lipsit de valoare şi interes[3]. Origen răspunsese deja lui Celsus (cf. *Contra Celsum* I, 62) care dezavua Scriptura pe criteriul unor astfel de prejudecăţi estetice clasicizante.

De aceea, îndemnul pentru orice creştin este evident: „nu alerga la miturile păgînilor, ci primeşte smerenia glasului din cuvîntul evanghelic!”[4].

Scriitorul capadocian admite că limba Evangheliei este simplă şi necăutată, dar observă fenomenul paradoxal că acest limbaj auster şi lipsit de podoabe stilistice a avut un succes neaşteptat. Explicaţia se află în adevărul (ἀλήθεια) şi puterea harică a acestor cuvinte pătrunse de Duhul Sfînt. Apostolii au fost astfel „buzele lui Hristos” – χείλη Χριστοῦ.

Sfîntul Vasile este pe deplin conştient de existenţa unor termeni specifici limbajului biblic, care nu se regăsesc în alte opere profane, sau care au sensuri specializate pentru noţiuni şi concepte teologice. Totodată, sesizează şi unele diferenţe morfologice sau sintactice în „greaca creştinilor.” Oferim cîteva exemple:

De pildă despre termenul ἀγλλίασις[5]- „bucurie foarte mare, exaltare”, Sfîntul Vasile remarcă faptul că acest substantiv, ca şi verbul de la care derivă, ἀγλλιάω– “a exulta” nu se regăsesc în literatura profană, ἀγλλίασις fiind un cuvînt uzual doar în Scriptură(cf. P. G. 29, 324, A, *In Ps.* XXXII).

De asemenea, Sfîntul emite şi interesante consideraţii despre „tăria, firmamentul” cerului, στερέωμα (*Homil in Hexaim.* III, 4).

Este notat sensul special al verbului ἐξομολογεῖν[6] - „a oferi har” (cf. P. G. 29, 313, A, *In Ps*. XXIX); nuanţele subtile şi specifice ale termenului creştin latin *confiteri* se explică prin relaţie de calc semantic cu acest cuvînt grecesc.

Scriitorul capadocian îl menţionează şi pe σωτηρία– „mîntuire” (cf. P. G. 29, 472 C), în legătură cu care citează Luca 3, 6: „şi tot trupul va vedea mîntuirea lui Dumnezeu”.

Episcopul de Caesareea înregistrează şi diferenţa de sens a cuvîntului grecesc παροιμία - „proverb”, care, treptat va dobîndi înţelesul de „limbaj criptic, alegoric”.

Θεός este menţionat ca desemnînd atît pe Adevăratul Dumnezeu, cît şi pe idoli (*Epist*. 189).

Menţionînd un alt termen specific *Septuagintei*, κόσυμβος („margine, bordură; tiv, ciucure” atrage atenţia asupra rarei sale utilizări în rest: „οὐ πάνυ δὲ η του κοσύμβου λέξις τῇ ῾Ηλληνικῇ συνήθεια καθωμίληται” (P. G. 30, 321 B);

---

[3] Şi Tertulian şi Augustin au disprețuit inițial scrierile creştine din aceleaşi raţiuni.

[4] P. G. 29, 409 A. „Nu alerga la miturile păgînilor, ci primeşte smerenia glasului din cuvîntul evanghelic”

[5] Pe care dicţionarele limbii greceşti (cf. Liddel Scott, Bailly) nu-l înregistrează decît ca aparţinînd autorilor iudei şi creştini.

[6] De unde va deriva ejxomolovgesiç- manifestarea exterioară a celei de a doua pocăinţe prin practici obişnuite în antichitatea creştină, cînd ritualul pocăinţei putea fi şi public, nu numai secret şi anume prin post, rugăciuni, îngenuncheri, acoperirea capului cu sac şi cenuşă şi a trupului cu zdrenţe negre etc.

totodată sesizează şi derivarea specifică *Septuagintei*, Facerea 28,33-34, κοσυμβοτός – „tivit cu ciucuri", aplicat la veşmintele marelui preot.

Semnalează chiar şi unele particularităţi sintactice ale limbii biblice, precum nominativul care urmează în general după o□άι (G. J. M. Bartelink, 1963:93) (cf. P.G. 30, 216 B, *Comm. In Is.* I) şi adeseori, precum Origen, oferă adnotări filologice explicative pentru unele expresii şi termeni ale stilului biblic (συνήθεια τῆς Γραφῆς) de pildă expresia „a-şi deschide mîna - a face milostenie" (*Ps* 17,13) – ἀνοίγειν τὴν χείραν(P. G. 30, 572A) o consideră ca specific biblică, la fel şi expresia „tot capul" - πάσα κεφαλή (P. G. 30, 145C).

Alteori semnalează că termenii λαός (popor) şi ἔθνος (naţiune, neam) se întîlnesc adeseori în combinaţie, iar ἀνήρ (bărbat) are uneori în Sfînta Scriptură sensul de τέλειος (desăvîrşit) (*cf. Epistola* 189).

Sf. Vasile va aplica adeseori Scripturii un principiu hermeneutic ce devenise deja clasic în exegeza biblică: limpezirea sensului unui text obscur prin recursul la un pasaj lesne inteligibil (P.G. 31,1264). Astfel verbul κρίνεσθαι are sensuri diferite în funcţie de context: fie „a osîndi", fie sensul lui δοκιμάζεσθαι - „a examina, a cerceta, a testa" (*Omilia la psalmul VII*); la fel este arătată subtila diferenţă de nuanţă între ὀργή (furie) şi θῦμος (mînie) (*Omilia la psalmul XXIX*) ori cea între λάκκος (bazin) şi φρέαρ (fîntînă) (*Omilia la psalmul XIV*), alături de diversele sensuri ale adjectivului σκολιός – „curb, încovoiat" (*Omilia la psalmul VII*).

În cîteva texte veterotestamentare, Sf. Vasile atribuie lui κέρας (corn) sensul de δόξα (slavă)[7].

În *Comentariul la profetul Isaia* 8, teologul capadocian observă faptul că substantivul ὁδός (cale) are uneori înţelesul de διδασκαλία (doctrină) (*Omilia la psalmul XXVIII*) în cîteva pasaje din *Faptele Apostolilor.*

Uneori întreprinde un adevărat studiu filologic comparativ al unor versiuni biblice. De pildă în *Omilia la Psalmul XLIV* „«Frumos întru[8] frumuseţe, în faţa fiilor oamenilor. Vărsatu-s-a har pe buzele Tale» (*Ps* 44,3). La această traducere a textului ebraic ne duc şi [traducerile] lui Aquila şi Simah[9]. [Achila] traduce: «prin frumuseţe Te-ai înfrumuseţat mai mult decît fiii oamenilor»; iar Simah: «prin frumuseţe, frumos eşti mai mult decît fiii oamenilor»" (Sf. Vasile cel Mare, 1986:288). Totodată în *Comentariul la Isaia* 2*3,22* precizează că multe note explicative au fost inserate direct în textul biblic de către Aquila[10].

---

[7] De pildă în *Înţelepciunea lui Isus Sirah* 49,5.

[8] Sau „frumos prin frumuseţe."

[9] *Aquila* (sec. II), păgîn de origine, se converteşte la creştinism; vine, însă, în conflict cu Biserica şi trece la iudaism. Îmbrăţişînd această nouă religie, traduce în greceşte Vechiul Testament. Pentru fidelitatea traducerii sale, dusă pînă la servilism, iudeii o adoptă în locul Septuagintei. *Simah* (sec. II) care după Sf. Epifanie de Salamina era un samarinean trecut la iudaism, a făcut şi el o nouă traducere în greceşte a Vechiului Testament, din care s-au păstrat numai fragmente. Traducerea, deşi cu parafraze, este socotită o traducere bună, nu servilă ca a lui Achila.

[10] Tot aici aflăm că Aquila numea sirenele *struthocameli* (struţi).

O problemă interesantă care nu a fost încă soluționată în mod satisfăcător de cercetători este aceea a gradului cunoaşterii limbii ebraice de către Sf. Vasile. Unele referințe şi trimiteri la textul ebraic al Vechiului Testament ne determină să credem că Arhiepiscopul Caesareei Capadociei deținea minime cunoştințe de ebraică. Astfel, polemizînd cu arienii care se întemeiau pe un text din *Proverbele lui Solomon* pentru a demonstra pretinsul statut de creatură al Fiului lui Dumnezeu, Sf. Vasile se lansează într-o remarcabilă exegeză filologică: „aceştia îşi caută refugiul în textul lui Solomon pentru ca, de acolo, ca dintr-o tabără militară să devasteze [dreapta] credință. Astfel, din pricina acestei spuse: „Domnul m-a creat" (*Proverbe* 8,22) atribuită persoanei Înțelepciunii divine, au tras concluzia că le este îngăduit să-L numească pe Domnul creatură. În ceea ce mă priveşte, am multe de spus despre această expresie. Mai întîi, ea este spusă o singură dată în întreaga Scriptură. Mai apoi ea se află într-o carte, [a proverbelor lui Solomon] plină de cugetări tainice şi care se desfăşoară prin mijlocirea multor proverbe, parabole şi a multor cuvinte obscure şi enigme. Şi astfel, [din această carte] nu putem extrage nimic limpede şi nici lipsit de ambiguitate. Însă aici încetez de a mai vorbi pentru a nu prelungi discursul cu divagații prea întinse. Noi am lăsat pentru mai tîrziu şi la locul potrivit cercetarea [textelor] despre care [Eunomie] cugetă cu reavoință şi acolo, precum va rîndui Dumnezeu, vom îndrepta şi acest pasaj. Şi cred că, fără îndoială, cu [ajutorul] lui Dumnezeu şi prin cercetare, ni se va înfățişa limpede un sens mai îndreptățit al acestui text şi care să nu poarte în sine nici o primejdie. Dar, între timp, să nu uităm a aminti un sens mai potrivit al [termenilor] ebraici la care au ajuns alți tălmăcitori. Astfel, [aceştia] au tradus „m-a dobîndit" în loc de „m-a creat" [11]. Iată ce piedică însemnată [se înalță] în calea blasfemiei lor [prin care Îl numesc pe Fiul] creatură" (*Împotriva lui Eunomie* II, 20)[12].

Sfîntul Vasile cel Mare va semnala existența şi uzul creştin a unor adevărate concordanțe biblice cu termeni teologici normativi, realizate după modelul lexicoanelor aticizanților din această perioadă (G. J. M. Bartelink, 1963:87-88).

2. Problematica lexicului teologiei creştine. Dacă terminologia biblică era deja un fapt constituit, cea teologică, în această perioadă se găsea în plin proces de cristalizare. Urmărind istoria teologiei creştine în veacul al treilea p.Chr se poate lesne observa că aproape fiecare dispută dogmatică avea în centrul ei statutul şi sensul unui termen teologic ca: ὁμοούσιος[13] (deoființă), ὑπόστασις[14] şi corelativul său πρόσωπον[15].

---

[11] Remarca Sfântului Vasile este întemeiată din punct de vedere filologic. La *Pr.* VIII,22 textul ebraic se traduce în acest mod: *Iahve halali* – „Dumnezeu m-a dobândit". Septuaginta are însă Κύριος ἔκτισέν με– „Domnul m-a zidit."

[12] Pasajele din *Împotriva lui Eunomie* sunt în traducerea noastră.

[13] Este un adjectiv format dintr-un alt adjectiv ὁμός – „de acelaşi fel, identic" şi substantivul οὐσία – „ceea ce îşi constituie propria substanță, proprietate imuabilă, ființă stabilă, realitate neschimbabilă, adevărata natură, realitate primară, substrat, substanță, esență, fire." Este aplicat relației ontologice dintre Dumnezeu Tatăl şi Dumnezeu Fiul.

[14] Este un derivat substantival al verbului ὑφίστημι - „a aşeza dedesubt, a opri, a da ființă, a cauza existența, a înlocui, a concepe, a aşeza ca model, a făgădui, a se supune, a subzista, e exista,"

În scrierile cu tendinţă apologetică, Sfîntul Vasile insistă asupra ideii că neutilizarea noii terminologii teologice validată de Biserică merită a fi condamnată (P. G. 29, 549A). Principiul normativ pentru receptarea unui nou termen teologic ca ortodox este deplina sa compatibilitate cu Sfînta Scriptură şi cu tradiţia Părinţilor: „οὐ γὰρ ἐν τῇ ἐφευρέσει τῶν προσηγοριῶν ἡ σωτηρία ἡμων, αλλ' ἐν τῇ ὑγιεῖ περὶ τῆς Θείοτητος εἰς ἣν πεπιστέκαμεν ὁμολογίᾳ"[16].

Cu un rar simţ al nuanţelor Sf. Vasile va sesiza şi înfiera aspru confuzia grosolană (Pr. Dumitru Stăniloae, 2009:83) pe care o făcea ereticul Eunomie când afirma că fiinţa lui Dumnezeu poate fi exprimată prin termenul *nenaştere,* deoarece nu există vreun cuvînt capabil să cuprindă esenţa divină care este mai presus de relaţie. Numai persoana este capabilă de comuniune. Citîndu-l pe Sf. Apostol Pavel, Sf. Vasile va afirma că despre fiinţa divină putem şti doar că este, nu şi ce este în sine, reproşîndu-i lui Eunomie că, de vreme ce nu cunoaşte nici substanţa lucrurilor create îşi arogă capacitatea de cuprinde cu mintea realităţile necreate.

Sfîntul recomandă evitarea formării („inovării" – καινοτομία) de noi cuvinte. Astfel în Epistola 140, episcopul Caesareii afirmă cu convingere că nu doreşte să transmită termeni forjaţi de propria creativitate teologică, pentru a nu coborî teologia la nivel uman, ci îşi doreşte să predea altora cuvintele primite de la Sfinţii Părinţi. Atitudinea teologului este una smerită şi numai în situaţii de criză profundă este îndrituit să creeze noi termeni: „de aceea, cel care are în faţa ochilor Tribunalul lui Hristos şi ştie cîtă primejdie este să înlături sau să adaugi ceva celor transmise de către Duhul, nu trebuie să năzuiască a-şi acorda singur cinstea de a crea noi [termeni], ci să-i primească în tăcere pe cei proclamaţi de către sfinţi" (*Împotriva lui Eunomie* II, 8.). Şi Sfîntul Vasile are meritul incontestabil de a fi conferit semnificaţie ortodoxă multor termeni teologici consacraţi precum *fiinţă* şi *ipostas*. *Împotriva lui Eunomie* II, 12 ni-l înfăţişează pe Sf. Vasile în postura de creator de noi termeni teologici. Ezitarea în a folosi termenul de *paternitate* (πατροτής - *paternitas*) pentru a defini specificul Persoanei Tatălui este datorată faptului că acest cuvînt constituia un neologism pentru acele vremuri. *Thesaurus Linguae Graecae* consemnează prima lui atestare la Sf. Dionisie Areopagitul şi Grigorie de Nyssa, dar, s-ar cuveni recunoaşterea priorităţii Sf. Vasile în crearea acestui termen fundamental pentru vocabularul Sfintei Treimi, ştiut fiind că operele Sf. Dionisie Areopagitul datează din veacul următor, iar activitatea Sf. Grigorie de

---

ὑπόστασις este un termen polisemantic: „ceea ce stă sub, suport, rezistenţă, sediment, durată, fundaţie, structură, subiect, temă, plan, scop, statornicie, curaj, substanţă, existenţă actuală, realitate, natură reală, proprietate, posesiune." Sf. Vasile cel Mare va resemantiza termenului ca „mod de posesiune a substanţei."

[15] „Faţă, chip, mască teatrală, personaj dramatic, personalitate juridică." Abia teologia creştină îi va acorda acestui cuvînt sensul actual de „persoană", sau conform unei celebre definiţii ulterioare „subzistenţa concretă a unei naturi raţionale." Lumea antică nu a cunoscut nici conceptul nici valoarea autentică a persoanei umane, ori divine.

[16] „Dar nu în inventarea noţiunilor se cuprinde mîntuirea noastră, ci în mărturisirea curată despre Dumnezeu, în Care credem" *Epist.* 175, în Sfîntul Vasile cel Mare, 1988: 396.

Nyssa este posterioară cele a fratelui său şi întemeiată pe multe realizări ale acestuia.

3. Teologie şi limbaj. Dată fiind libertatea religioasă primită de după 313 p. Chr., creştinismul îşi va conştientiza treptat specificul şi individualitatea sa culturală, desprinzîndu-se astfel de cultura şi civilizaţia antichităţii şi purcezînd către edificarea unei culturi şi civilizaţii proprii. Scriitorii creştini vor deveni din ce în ce mai convinşi că alcătuiesc o literatură originală, care, deşi parte integrantă a literaturii greco-latine, totuşi reprezintă o noutate remarcabilă, mai puţin sub aspectul formei, cît sub cel al tematicii şi al conţinutului.

În acest context, de o mare importanţă este observaţia Sfîntului Vasile cel Mare privind existenţa unei limbi greceşti „creştine" [(Sfîntul aminteşte uneori de un stil, de un mod de a vorbi bisericesc – ἐκκλεσιαστική συνήθεια (*Epist* 69, 2)]. Fără îndoială, această nouă limbă creştină nu este o limbă propriu-zisă, cît un limbaj funcţional, o variantă stilistică a limbii greceşti a veacului al IV-lea p.Chr. La fel, teologul capadocian este pe deplin conştient de existenţa unor termeni specifici numai limbajului biblic, care nu se regăsesc în alte opere profane, sau care au sensuri specializate pentru noţiuni şi concepte teologice.

Teologul arian extremist Eunomie susţinea faptul că Dumnezeu a creat cuvintele şi îl acuza pe Sf. Vasile că s-ar apropia de concepţiile păgîne epicureice sau aristotelice (J. M. Bartelink, 1963: 98) care proclamau originea naturală a limbajului uman. Potrivit lui Eunomie toate cuvintele reflectă în mod just fiinţa lumii, mărturie fiind Sfînta Scriptură care ne înştiinţează că, la început, Adam a dat nume tuturor animalelor. (*Fc.* 2, 19-20) Ereziarhul afirma limpede că „este cu neputinţă să *gîndim că fiinţa este ceva, iar altceva ceea ce este semnificat de către ea. Însă ea este substratul care dă sens numelui, fiindcă denumirea exprimă cu adevărat fiinţa.*" (*Împotriva lui Eunomie* II,9)

Este posibil ca Eunomie să fi fost influenţat în acest sens de către Origen, ori de filosofia lui Iamblichos, sau chiar de cea orientală care a speculat asupra originii divine a unor cuvinte şi a unor limbi.

A accepta că toate cuvintele sînt creaţii umane ar echivala cu ateismul pentru Eunomie (Jean Danielou, 1956: 412) care, susţinea astfel şi teza că Dumnezeu poate fi înţeles pe deplin în chip raţional.

Împotriva acestei idei care deschidea calea tuturor ereziilor posibile Sfîntul Vasile cel Mare[17] va afirma cu tărie că esenţa lui Dumnezeu nu poate fi cuprinsă de nici un termen din nici o limbă. Astfel, Sfîntul devine exponentul unei îndelungi tradiţii filosofice greceşti care se revendică în special de la filosofii stoici, cei care au fost reputaţi în antichitate pentru cercetările lor de natură lingvistică. Potrivit arhiepiscopului de Caesareea este fals să se conceapă existenţa unei limbi divine, sacre, inspirate[18], deoarece Dumnezeu nu are o limbă proprie, ci se află mai presus

[17] În buna tradiţie stoică, potrivit căreia orice termen uman exprimă doar o porţiune a realităţii. Cf. P. G. 29, 533.

[18] Fără îndoială a fost eronată „erezia celor trei limbi" sau doctrina medievală a celor „trei limbi sacre" – ebraica, greaca, latina. Potrivit acesteia Dumnezeu poate fi slăvit şi invocat eficient numai în

de limbă. Limba aparţine sferei creatului şi serveşte la comunicarea între creaturi. Scopul limbii este unul instrumental, practic, limba nefiind un mijloc prin care putem accede la adevăr şi la esenţa lucrurilor: „Dumnezeu, Creatorul nostru, ne-a dat uzul vorbirii ca să descoperim unii altora simţămintele inimilor, şi, datorită naturii noastre comune, să facem cunoscute celorlalţi oameni gîndurile noastre, dîndu-le la iveală ca din nişte cămări ascunse ale inimii. Dacă am fi alcătuiţi numai din suflet, ne-am înţelege unii cu alţii numai prin gîndire, dar pentru că sufletul nostru îşi zămisleşte gîndurile în ascuns în trup, ca sub o perdea, este nevoie de cuvinte şi de nume ca să facem cunoscute cele aflate în adîncul nostru. Cînd gîndirea noastră e rostită, atunci este purtată de cuvînt ca de o luntre, străbate aerul şi trece de la cel ce grăieşte la cel ce aude" (*Omilia III la Dt. 15,9,* în Sfîntul Vasile cel Mare, 1986:365).

În opera marelui teolog creştin se mai pot identifica şi alte observaţii lingvistice remarcabile. În continuare vom prezenta selectiv unele aspecte relevante privind relaţia dintre teologie şi lingvistică în opera arhiepiscopului Caesareei Capadociei:

Asemenea altor autori creştini, din motive misionare, teologul capadocian ne înfăţişează diverse etimologii, adeseori fanteziste, dar situate în context creştin şi care ar pleda astfel pentru adevărul doctrinei creştine. Astfel în *Omilii la Hexaimeron* III, 8 substantivul οὐρανός (cer) este considerat un derivat al verbului ὁράω (a vedea), deoarece reprezintă „firmamentul vizibil", fapt ce îi permite imediat să facă trimitere la cerul cel nevăzut („al treilea cer", paradisul) despre care vorbea Sf. Apostol Pavel în *2 Corinteni* 12, 2. Etimologia provine de la Platon (*Cratylos* 396 B-C), însă cu certitudine, prin filiera lui Filon de Alexandria (*De mundo* 406 a 6). Astfel, teologii creştini au preluat numeroase etimologii din operele autorilor păgîni, adaptîndu-le necesităţilor proprii şi conferindu-le un conţinut creştin.

În *Despre Sfîntul Duh* XXIX,74 se vorbeşte limpede despre existenţa „limbii" capadociene în veacul al IV-lea p. Chr. Remarca este de altfel extrem de preţioasă pentru persistenţa limbilor indigene în perioada elenistică. În acelaşi tratat teologic (VII, 16) se emite observaţia că limba locuitorilor din mediu rural este mult mai conservatoare decît a celor din mediul urban. Sf. Vasile aborda în acest loc problematica originii unei vechi formule dogmatice care rămăsese în uz în bisericile de la ţară.

Cu un remarcabil simţ lingvistic, Părintele capadocian va observa că polemicile dintre apuseni şi răsăriteni pe temă acceptării termenilor ὑπόστασις (persoană, ipostas) şi οὐσία (fiinţă, esenţă, fire) se datorau insuficienţei limbii latine care, nebeneficiind de un vocabular atît de vast, de rafinat şi de apt pentru speculaţii metafizice, împrumuta din limba greacă pe οὐσία, transliterîndu-l *usia*[19]. În plus,

---

una dintre aceste trei limbi, iar cuvîntul Scripturii poate fi înţeles numai lecturat sau rostit în limbile originale.

[19] „Or faptul că ipostasul şi fiinţa nu sînt unul şi acelaşi lucru, cred că ne-au dat să-l înţelegem chiar şi fraţii din Apus, atunci cînd simţind sărăcia limbii lor au tradus în greceşte termenul de «fiinţă» pentru că dacă ar exista o deosebire cît de mică de nuanţă, ea s-ar fi păstrat prin deosebirea

latinii, în spirit strict niceean, mai identificau pe οὐσία cu ὑπόστασις, acuzîndu-i pe răsăriteni de înclinaţii sabeliene.

O discuţie interesantă despre caracterul natural, convenţional şi instrumental al limbilor omeneşti aflăm în *Despre Sfîntul Duh* VII,16. Se vorbeşte despre doxologiile creştine cu caracter treimic în care erau înşirate cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi în alte limbi decît greaca. Mesopotamienii şi locuitorii Capadociei au fiecare un cuvînt echivalent (conjuncţie coordonatoare echivalentă grecesului kaiv) pentru a desemna relaţiile dintre Persoanele Treimice. Sfîntul Duh a prevăzut această posibilitate de traducere interlingvistică, atunci cînd, la Turnul Babel a amestecat limbile, dar nu într-atît încît acestea să nu mai poată comunica deloc între ele (*Despre Sfîntul Duh* 29*,* în Sfîntul Vasile cel Mare, 1988: 88).

În aceeaşi operă se subliniază faptul că teologul, în formularea dogmelor creştine va trebui să acorde o mare importanţă şi cuvintelor aparent neînsemnate ale propoziţiei, cum sînt prepoziţiile şi conjuncţiile[20], mai mult, nici sensul unei silabe sau chiar al unei simple litere[21] nu poate fi neglijat în discursul teologic care este în principal lingvistic (*Despre Sfîntul Duh* I, *op.cit.,* p. 17-18).

O altă cauză a necesităţii cercetării lingvistice în teologie este distorsionarea textul sacru, biblic sau patristic de către eretici, pentru a-l armoniza cu doctrinele lor false: „«da» şi «nu» sînt două expresii, deseori, însă, cel mai mare dintre bunuri, adevărul, şi ultima expresie a răutăţii, minciuna, sînt redate prin aceste cuvinte mici”[22].

Concluzii. Raportul paradoxal între conţinutul autentic semnificativ şi care se raportează la realitate, experienţă şi existenţă al termenilor teologici şi pe de altă parte la inefabilul celor la care trimit a fost surprins în mod foarte plastic în scurtul opuscul *Despre credinţă* de Sf. Vasile, care ne precizează că limba constituie un imperfect şi temporar instrument de cunoaştere: „mărimea şi slava lui Dumnezeu nu pot să fie cuprinse în cuvînt şi să fie concepute cu mintea, nu este posibil nici să fie tălmăcite, nici să fie cuprinse într-o expresie sau într-un gînd; dar abia, şi cu dificultate, Scriptura de Dumnezeu inspirată, prin mai multe cuvinte care au fost împrumutate din folosinţa noastră zilnică, a dat celor care au inima curată, o oarecare idee slabă despre Dumnezeu, ca prin oglindă, căci vederea către faţă a lui Dumnezeu şi cunoaşterea desăvîrşită se vor dărui, potrivit cu făgăduinţa existentă, în veacul viitor, celor vrednici să le primească; acum însă, chiar dacă cineva este Pavel sau Petru, vede cu adevărat cîte vede, şi nu rătăceşte nici nu este victima închipuirii lui…De aceasta ne încredinţează şi fericitul Petru şi Ioan şi toţi ucenicii Domnului care, prin progresul continuu şi statornic şi îmbunătăţirea lor în viaţa

---

clară şi de neconfundat a termenilor.” (Sfîntul Vasile cel Mare, 1988:441). Cf Fericitul Ieronim, *Epistola* XCIII: „ὁμοούσιος, unius esse.” Despre *patrii sermonis egestas* (Lucretius) în cazul latinei au mai vorbit şi Rufinus, dar şi Sf. Grigorie de Nazianz.

[20] Cf. pe larg despre această problemă David G. Robertson, 2003: 167-174.

[21] Este deja celebră confuzia şi problemele generate de distincţia ὁμοούσιος (deofiinţă) şi ὁμοιούσιος (asemănător după fiinţă).

[22] *Ibidem.*

prezentă, garantează că acea cunoaştere care se rezervă în viaţa viitoare este deopotrivă de excepţională ca şi în exemplul oglinzii" (*Despre credinţă* I-II, în Sfîntul Vasile cel Mare, 1989: 89-90).

Problematica terminologiei teologice a fost astfel soluţionată încă din veacul al IV-lea de către Părinţii Capadocieni, în special de *Împotriva lui Eunomie* a Sfîntului Vasile cel Mare. S-a afirmat cu claritate că termenii teologici nu reflectă fiinţa divină sau adevărul lucrurilor ci consemnează o experienţă religioasă concretă a omului care ajunge în contact cu energiile necreate ale lui Dumnezeu. Fiinţa Sa nu poate fi cunoscută, cunoaşterea fiind posibilă doar la nivel interpersonal, ca relaţie vie şi comuniune de iubire şi rugăciune.

Termenii teologici sînt convenţionali, indicativi ai însuşirilor sau atributelor divine şi semnificativi pentru lucrarea energiilor necreate în lume. Între limbă şi adevăr nu există nici o analogie (Papadopoulou, 2007: 46). Părinţii au dovedit ca false concepţiile analogiste de sorginte platonică şi aristotelice. Numele nu descriu fiinţa lucrurilor, aşadar semnificantul nu trimite către esenţa referentului, ci descrie existenţa şi atributele acestuia condensate şi cristalizate în semnificat care constituie un concept viabil şi realist. Cu toate acestea semnificatul nu se poate transforma într-un instrument gnoseologic. Precum va spune marele patriarh al Bizanţului, Sf. Fotie, numele nu susţin, „ci sînt tangente la existenţă" (apud Matzoukas: 246, nota 266).

Cu toate acestea termenii teologici, deşi convenţionali şi relativi, sînt totuşi inspiraţi de către Duhul Sfînt, călăuzind şi îndemnînd către experienţe religioase similare celor al căror conţinut îl reflectă. Totodată au şi rolul de a norma şi verifica autenticitatea şi ortodoxia unor astfel de experienţe. Definiţiile dogmatice „încadrează experienţa personală în experienţa şi viaţa comună a Bisericii" (Yannaras, 2009: 59).

Bibliografie selectivă

Ediţii româneşti ale operei Sf. Vasile cel Mare

Sfîntul Vasile cel Mare, 1986, *Scrieri,* partea întîi, traducere, introducere şi note de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Sfîntul Vasile cel Mare, 1988, *Scrieri,* partea a treia, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu şi Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Sfîntul Vasile cel Mare, 1989 *Scrieri,* partea a doua, traducere de Prof. Iorgu D. Ivan, Editura Institutului Biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Dicţionare şi enciclopedii

A Dictionary of Christian Biography and literature, Henry Wace, London, John Murray, Albemarle Street, W., 1911

A Greek and English Lexicon, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, Oxford Clarendon Press, 1996

A Patristic Greek Lexicon, G.W.H. Lampe, Oxford, At the Clarendon Press, 1961

A Dictionary of Christian Biography and literature, Henry Wace, London, John Murray, Albemarle Street, W. 1911

Dicţionar de teologie ortodoxă, Pr. Prof. Dr. Ion Bria, Bucureşti, Editura Institutului biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994

Dicţionar enciclopedic de literatură creştină din primul mileniu, Remus Rus, Bucureşti, Editura Lidia, 2003

Dictionnaire grec-francais, A. Bailly, Paris, Hachette, 1991

Mic dicţionar al ereziilor evului patristic, Conf. Dr. Sergiu Tofan, Galaţi, Partener, 2003

Lucrări

Bernardi, J., 1968, *La prèdication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire,* Presses Universitaires de France, Paris

Bota Ioan M., 1997, *Patrologia*, Casa de Editură "Viaţa creştină", Cluj Napoca

Campbell, James Marshall A. M., 1922, *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of St. Basil the Great*, vol. II, Catholic University of America, Washington D.C.

von Campenhausen, Hans Frieiherr, 2005, *Părinţii greci ai Bisericii*, traducere de Maria Magdalena Anghelescu, Bucureşti, Humanitas

Coman, Ioan G., 1995, *Probleme de literatură şi filosofie patristică,* Editura Institutului biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Coman, Ioan G, 2000, *Patrologie*, Sfînta Mănăstire Dervent, Dervent

Cook, J.G., 2000, *Interpretation of New Testament in Greco-Roman Paganism,* Tübingen

Hadot, Pierre, 1997, Ce este filosofia antică? traducere de George Bondor şi Claudiu Tipuriţă, Polirom, Iaşi

Lossky, Vladimir, 2006, *Introducere în teologia orodoxă,* traducere de Lidia şi Remus Rus, Sofia, Bucureşti

Louth, Andrew, 2008, *The Cambridge History of early Christian Literature,* Cambridge University Press

Martzelos, Georgios, 2000, *Sfinţii Părinţi şi problematica teologică,* traducere Cristian-Emil Chivu, Editura Bizantină, Bucureşti

Matzoukas, Nikolaos, an neprecizat, *Istoria filosofiei bizantine,* traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Coman şi Nicuşor Deciu, Editura bizantină, Bucureşti

Meredith, Anthony, 2008, *Capadocienii,* traducere de Constantin Jinga, Sofia, Bucureşti

Moreschini Claudio, Norelli Enrico, 2004, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine*, traducere de Hanibal Stănciulescu şi Gabriela Sauciuc, vol.2 tomul I, Polirom, Iaşi

Papadopoulou, Stilianou G., 2007, *Teologie şi limbă. Teologie experimentală. Limbă convenţională,* traducere de Pr. Conf. dr. Constantin Băjău, Editura Mitropoliei Moldovei, Craiova

Quasten, Johannes, 1959, *Patrology,* Christian Classics, a division of RCL, Allen, Texas

Rousseau, Philip, 1994, *Basil of Caesareea,* University of California Press, Berkeley

Sesboué, Bernard, 1982, introducere la Basile de Césareé, *Contre Eunome,* în „Sources Chretiénnes", no. 299, tome I, Èditions du Cerf, Paris

Timothy, H.B., 1973, *Early Christian Apologists and Greek Philosophy,* Van Gorcum&Comp.B.V., Assen

Tixeront, 1942, J. *Precis de patrologie,* Librairie Victor Lecoffre, Paris

Voicu, Constantin, Dumitraşcu, Nicu, 2006, *Patrologie,* Editura Institutului Biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Yannaras, Christos, 2009, *Adevărul şi unitatea Bisericii,* traducere de Ierom. Ignatie (Ilie) şi Uliniuc Ionuț Dumitru, Sofia, Bucureşti

Idem, 1996, *Abecedar al credinței,* traducere de Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucureşti

Wolfson, H.A., 1976, *The philosophy of Church Fathers: faith, trinity, incarnation*, vol.1, Harvard University Press

Articole şi studii

Bartelink, G. J. M., 1963, „Observations de Saint Basile sur la langue biblique et theologique", în *Vigiliae Christianae*, nr. 17, p. 85-104

Chifăr, Nicolae, 2009, „Contribuția Sfîntului Vasile cel Mare la combaterea pnevmatomahismului eunomian", în „Studia Basiliana", vol. I, Bucureşti, Editura Basilica a Patriarhiei Române, p. 251-264

Danielou, Jean, 1959, „Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle", în *Revue des études grecques* nr. 69, p. 412-432

Hanson, R.P.C., 1968, „Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit", în *Vigiliae Christianae*, vol. 22. No. 4, p. 241-255

Pouchet, Jean Robert, 1993, „Les 366 letters de Saint Basile: son millieu et ses activités", în *Studia Patristica* 27, nr. 27, p. 100-105

Robertson, David G., 2003, „Basil of Caesareea on the Meaning of Prepositions and Conjunctions", în *The Clasical Quarterly*, New Series, may, vol. 53, no.1, p. 167-174

Robertson, David G., 1998, „Stoic and aristotelian notions of substance in Basil of Caesarea", în *Vigiliae Christianae*, nr. 52, p. 393-417

Stăniloae, Dumitru, 2009a, „Învățătura despre Sfînta Treime în scrierea Sfîntului Vasile Împotriva lui Eunomiu", în *Studia Basiliana*, vol. I, , Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, p. 82-100

Stăniloae, Dumitru, 2009b, „Ființa şi ipostasurile în Sfînta Treime, după Sfîntul Vasile cel Mare", în *Studia Basiliana*, vol. I, Bucureşti, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 57-82

Turcescu, Lucian, 1997, „Prosopon and hypostasis in Basil of Caesarea's *Against Eunomie* and the epistles", în „*Vigiliae Christianae*, nr.51, p. 374-395

Ulrich, Jörg, „Nicaea and the West", 1997, în *Vigiliae Christianae*, nr. 51, p. 10-24

Vandenbusche, E., 1944-1945, „La part de la dialectique dans la theologie d'Eunomie", în *Revue d'histoire ecclesiastique*, nr. 40, p. 47-52

Perspective etice în discursul profetic

Lucian FARCAŞ

In der christlichen Überlieferung bezüglich der Bildung der Christgläubigen in den wichtigsten Bereichen des Glaubens und der Sittenlehre hat man immer wieder Wert auf den Zusammenhang zwischen den Tragsäulen der biblischen Moral gelegt, die aus dem Dekalog und den Seligpreisungen bestehen. In Jesus Christus selbst vollzieht sich das prophetische Bild, indem die Identität des Propheten im Licht der göttlichen Berufung und die Lebensaufgabe im Kontext seiner Sendung zu den Menschen verstanden werden. Im vorliegenden Beitrag Ethische Perspektiven im prophetischen Diskurs wird an erster Stelle nicht behauptet, dass die Propheten berühmte Prediger, Sprecher oder Schriftsteller im Bereich der biblischen Moral gewesen wären. Vielmehr wird hier gezeigt, dass die Propheten eine gewisse Reihenfolge vor Augen halten. Der biblischen Heilsgeschichte treu folgend verkünden sie zuerst die Heilstaten Gottes und erst dannach die darausfolgenden moralischen Konsequenzen. In der Erfüllung der prophetischen Mission vor Gottesangesicht und zugleich den Menschen gegenüber entdeckt man einen umfangreichen literarischen Diskurs, der die Aufmerksamkeit der Leser der biblischen Texte aniziehen und verdienen.

În tradiția creştină legată de formarea credincioşilor în domeniile principale ale credinței şi moralei, s-a pus totdeauna accent pe legătura dintre coloanele de bază ale moralei biblice constituite de *Decalog*[1] şi de *Fericiri*[2]. Este interesant modul în care Isus Cristos îşi înțelege propriul destin legat de misiunea sa de a predica

[1] Decalogul constituie unul dintre textele fundamentale de morală biblică. Mai este cunoscut sub numele de *Cele zece porunci* şi se găseşte în două din cărțile Vechiului Testament, în *Cartea Exodului* 20,2-17 şi în *cartea Deuteronomului* 5,6-21 cu unele modificări. În limbajul catehetic al Bisericii au fost adaptate unele formulări pentru a corespunde mai bine scopului didactic, de exemplu, textul biblic pentru porunca a treia spune „Păzeşte ziua sabatului, ca să o sfințeşti", în timp ce limbajul bisericesc precizează: „Adu-ți aminte să sfințeşti ziua Domnului". Desigur, *Ziua Domnului* pentru creştini este duminica – cf. *Catehismul Bisericii Catolice*, ARCB, Bucureşti 1993, 432-433.

[2] Asemenea *Decalogului,* care a fost dat de Dumnezeu lui Moise pe muntele Sinai, *Fericirile* constituie o sinteză a mesajului etic propus de Isus Cristos în evanghelii. Ele – 8 la număr – sînt parte constitutivă a Predicii de pe Munte din *Evanghelia după sfîntul Matei*, cap. 5-7, şi au fost totdeauna considerate ca fiind fundamentul moral creştin într-o viziune pascală, adică în lumina morții şi învierii lui Isus. De fapt formularea textului fiecărei fericiri cuprinde în prima parte aspectul suferinței, al morții chiar, în timp ce partea a doua prezintă viața, bucuria (cf. *Evanghelia după Matei* 5,3-12.

Împărăția lui Dumnezeu şi de a-i confirma începutul existenței, deja aici pe pământ, prin multe semne minunate. El ştie că soarta lui proprie nu poate fi diferită de cea a profeților, care nu au fost totdeauna bine primiți de popor. Nici urmaşii lui Cristos nu se pot aştepta la o primire mai bună, din contra, ei sînt avertizați în ultima din cele 8 *Fericiri*: „Fericiți sînteți cînd vă vor insulta, vă vor persecuta şi, minținд vor spune împotriva voastră tot răul din cauza mea. Bucurați-vă şi tresăltați de veselie, căci răsplata voastră mare este în ceruri; căci tot aşa i-au persecutat pe profeții dinaintea voastră."Fericiți sînteți cînd vă vor insulta, vă vor persecuta şi, minținд vor spune împotriva voastră tot răul din cauza mea. Bucurați-vă şi tresăltați de veselie, căci răsplata voastră mare este în ceruri; căci tot aşa i-au persecutat pe profeții dinaintea voastră" (*Matei* 5,13).

Despre profeți, despre rolul lor, despre activitatea lor în predică şi diferite acțiuni simbolice, trebuie spuse ceea ce este valabil mai întîi pentru întreaga Biblie şi în acelaşi timp despre creştinism. În esență, Biblia nu este o carte – sau o colecție de diferite cărți mai mici – de natură etică, morală, ea nu este în primul rînd o învățătură, ci este *cuvîntul care revelează*, care descoperă şi proclamă planul lui Dumnezeu cu lumea, cu oamenii, pornind de la poporul ales, Israelul. Răspunsul pe care trebuie să-l dea oamenii la inițiativa mîntuitoare a lui Iahve – Domnul – trebuie să fie constituit într-o ordine morală. Aşadar, Biblia **nu este** un sistem moral, în schimb **are** o orientare morală proprie, acestea fiind sintetizate în cunoscuta formulare teologică: Dumnezeu cheamă, omul răspunde.

Cele afirmate mai sus pot fi spuse şi despre Biserică, respectiv despre creştinism. Biserica, înțeleasă ca fiind comunitatea celor care cred în Isus Cristos, nu este în primul rînd o instituție specializată în învățături morale. Din contra, ea este *expertă* în a proclama faptele minunate prin care Dumnezeu împlineşte mîntuirea lumii. Dacă, totuşi, Biserica propune o învățătură morală, aceasta este un răspuns, este o consecință a adevărurilor de credință[3].

A vorbi aici despre *Perspective etice în discursul profetic* nu înseamnă că profeții s-au distins în primul rînd ca mari predicatori, oratori sau scriitori – unii dintre ei – în domeniul moral. Misiunea profetică nu are în vedere în primul condiția omului la nivel individual sau mai ales în cadrul comunitar al poporului. Profetul este mai întîi alesul Domnului, trimisul lui Iahve care trebuie să prezinte şi să reprezinte cauza acestuia. Elementele de natură etică din discursul etic al profeților sînt secundare, dar nu fără importanță. Pentru a înțelege bine lucrul acesta, trebuie ținut cont mereu de ordinea evenimentelor din Vechiul Testament, după exemplu *Cărții Exodului*: mai întîi este inițiativa, acțiunea salvifică a lui Dumnezeu, respectiv eliberarea din sclavia Egiptului, şi apoi, mai tîrziu, este momentul în care Domnul îi încredințează lui Moise *tablele Legii.*

[3] A se vedea în sensul acesta structura de bază a tradiției catehetice din Biserica Romano-Catolică. Cel mai important *catehism* de pînă acum, apărut în ediția tipică a Vaticanului în 1992, are o schemă tematică precisă, semnificativă şi în privința ordinii: prima parte prezintă elementele de credință, a doua parte explică sacramentele, abia a treia parte expune morala creştină, în timp ce partea a patra este dedicată rugăciunii.

1. Discursul profetic în contextul moralei biblice

În dorința Bisericii de a-şi înnoi viața pentru a-şi îndeplini misiunea în contextul vieții contemporane, s-a voit prin Conciliul al II-lea din Vatican o redescoperire şi revalorizare a izvoarelor credinței şi moralei, pornind în primul rînd de le fundamentele biblice. O astfel de cerință se impunea inclusiv în domeniul teologic al moralei creştine. Dorința conciliară a continuat să stea în atenția celor responsabili în Biserică de credință şi morală, motivînd o întreagă activitate de cercetare şi de acțiune doctrinară. Un document recent propus de *Congregația pentru Doctrina Credinței* vorbeşte despre *Biblie şi morală* şi afirmă că „morala este mult mai mult decît un cod de comportamente şi atitudini. Ea se prezintă ca un „drum" ('derek') revelat, dăruit: leitmotiv bine dezvoltat în Deuteronom, la profeți, în literatura sapiențială şi în psalmii didactici"[4]. Se înțelege de aici că în cărțile profetice se află unul dintre cele patru mari izvoare ale tezaurului etic din Sfînta Scriptură.

Între perspectivele etice ale discursului profetic este mereu prezentă tema sărăciei. Este o sărăcie care nu-şi are locul în planul lui Dumnezeu privind condiția vieții umane. Existența sărăciei în mijlocul poporului ales este percepută ca o formă de îndepărtare de voința divină, este mai ales o situație care contrazice dreptatea ce trebuie să fie onestă şi imparțială[5].

Un alt aspect de mare importanță în discursul profetic este strînsa legătură dintre domeniul liturgic, respectiv domeniul cultul adus lui Dumnezeu şi imperativul moral care cere respectarea atît a dreptului, cît şi a dreptății. Doi au fost profeții care s-au evidențiat cel mai mult în această direcție: Amos şi Isaia. Ei sînt considerați ca fiind reprezentativi în predicile lor pentru intuiția corelației teologice între viața desfăşurată în spațiul sacru şi viața trăită concret în realitățile umane profane. Ca un maestru al cuvîntului, Amos ştie să-şi formuleze discursul cu expresii grave, dar pe măsura importanței situației pe care o are în vedere şi pe care o consideră ca îndepărtare de la Legea Domnului: „Urît-am, disprețuit-am prăznuirile voastre şi nu simt nici o plăcere pentru sărbătorile voastre. Cînd îmi veți aduce arderi de tot şi prinoase, nu le voi binevoi şi la jertfele de mîntuire grase ale voastre nu voi pleca ochii. Depărtează de mine zgomotul cîntecelor tale, că nu am plăcere să ascult cîntarea alăutelor tale! Şi judecata se va năpusti ca apa şi dreptatea ca un şuvoi furios. Voi cei din casa lui Israel, mi-ați adus, oare, jertfe şi prinoase în pustiu, vreme de patru zeci de ani?"[6] (*Amos* 5,21-25).

---

[4] Congregația pentru Doctrina Credinței – Comisia Pontificală Biblică, *Biblia şi morala. Rădăcinile biblice ale acțiunii creştine,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, nr. 20.

[5] În cazul acesta, profeții consideră că este necesară o luptă împotriva sărăciei, instaurînd mai întîi dreptatea: „aceasta se exercită în numele lui Dumnezeu însuşi. Sînt folosite diferite linii teologice pentru a o întemeia: legile apodictice din Codul Alianței reiau intuiția profetică despre apropierea lui Dumnezeu față de cei săraci (cf. *Ex* 23,1-8; *Dt* 16,18-20)" - Comisia Pontificală Biblică, *Biblia şi morala,* 20.

[6] Textele din Vechiul Testament vor citate aici după *Biblia sau Sfînta Scriptură,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă a Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1975.

Primul capitolul din *Cartea Profetului Isaia,* îndeosebi în versetele 1,1-20, se opreşte asupra acestor situaţi folosind o mare de bogăţie de cuvinte şi expresii care împreună constituie parcă un bici în gura profetului, un bici pe care-l foloseşte de fapt însuşi Dumnezeu care vorbeşte prin alesul său. În faţa situaţiilor contradicţie între cult şi dreptate, este chemat cerul ca să asculte şi pământul ca să ia aminte, „că Domnul grăieşte: Hrănit-am feciori şi i-am crescut, dar ei s-au răzvrătit împotriva mea. Boul îşi cunoaşte stăpînul şi asinul ieslea domnului său, dar Israel nu mă cunoaşte; poporul meu nu mă pricepe… Ei au părăsit pe Domnul, tăgăduit-au pe Sfîntul lui Israel, întorsu-i-au spatele" (*Isaia* 1,2-4).

În discursul profetic există preocuparea pentru dreptatea lui Dumnezeu, dar imaginea lui Iahve nu apare ca fiind cel care ar fi pierdut ceva, care ar fi suferit daune. Cînd se vorbeşte Dumnezeu cel drept care este garantul dreptăţii se face referinţă la condiţia vieţii omului. Se poate afirma că dreptatea divină are o profundă dimensiune antropologică. Lucrul acesta se regăseşte deseori şi în discursurile lui Isus, atunci cînd, pe linia profetică din Vechiul Testament, critică aspru formele de religie falsă, aşa cum se găseşte sintetic în cartea profetului Osea: „Iubire (în ebraică ‚hesed', stabilitate şi lealitate) şi nu jertfă; cunoaşterea[7] lui Dumnezeu mai mult decît arderile de tot" (*Osea* 6,6).

Ecouri ale zestrei morale care este prezentă în discursurile profetice pot fi întîlnite din belşug în Noul Testament. Cunoscute pentru legătura dintre cunoaşterea lui Dumnezeu, care nu poate fi văzut, şi recunoaşterea omului, care poate fi văzut, sînt scrisorile sfîntului evanghelist Ioan, în mod deosebit prima. Ca şi la profeţi, Ioan acordă o mare importanţă dimensiunii sociale a convieţuirii omeneşti: „Scrisoarea este şi un manifest pentru dreptatea socială, motiv pentru care este fundamentală stima faţă de demnitatea fiecărui om, în special a omului sărac, care este expus în mod deosebit umilirilor şi disprețuirilor din partea bogaţilor şi a celor puternici. Se continuă apărarea săracilor făcută deja de către profeţi, înainte de toate de Amos şi Miheea"[8].

Aşa cum este cunoscută o practică în metodologia creştină de a citi şi înţelege Sfînta Scriptură, este verificată o continuitate între mesajul veterotestamentar, de cele mai multe ori înţeles ca promisiune, şi cel neotestamentar, văzut ca împlinire. Lucrul acesta se verifică şi în domeniul mesajului etic. Perspectivele etice din discursul profetic sînt prezente şi actuale în acelaşi grad de relevanţă şi în scrierile Noului Testament. Aşa stau lucrurile în privinţa conceptului de alianţă, în Dumnezeu este cel care încheie un legămînt cu poporul ales, respectiv cu oamenii, în care Domnul se angajează să ofere darul mîntuitor, iar poporul, oamenii, acceptă

[7] Aici este vorba de o formă precisă de cunoaştere, este cea care duce la dreptate, după cum se poate vedea la profetul Ieremia*,* cînd critică regatul lui Iuda (în sud), apreciind regatul lui Israel (în nord): „Ai ajuns tu, oare, rege ca să te făleşti cu palate clădite din lemn de cedru? Tatăl tău n-a mîncat oare şi n-a băut? Israel a făcut judecată şi dreptate şi de aceea i-a fost bine. El a judecat pricina săracului şi a nenorocitului şi de aceea i-a fost bine. Oare nu aceasta înseamnă a mă cunoaşte pe mine?" (*Ieremia* 22,15-16).

[8] Comisia Pontificală Biblică, *Biblia şi morala,* 60.

să-i răspundă prin recunoştinţă, printr-un cult autentic şi totodată printr-un comportament care să corespundă Legii Domnului. În Noul Testament termenul de *alianţă* apare de trei zeci şi trei de ori, de cele mai multe ori în *Scrisoarea către Evrei.* După ce vorbeşte explicit despre alianţa mozaică[9], se face referinţă integrală la profeţia lui Ieremia, în care elementele de natură morală sînt văzute în contextul alianţei: „Iar poporul meu nu cunoaşte hotărîrea Domnului. Cum puteţi voi să ziceţi ‚Sîntem înţelepţi şi avem legea Domnului?' Căci iată, pana cea mincinoasă a cărturarilor a prefăcut-o în minciună. S-au făcut de ocară înţelepţii, au turbat şi s-au prins în curse; iată, au lepădat cuvîntul Domnului şi atunci unde este înţelepciunea lor? De aceea, pe femeilor lor le voi da altora şi ogoarele lor le voi trece altor stăpînitori, pentru că ei cu toţii, de la mic pînă la mare, se dedau la jaf, şi de la proroc pînă la preot, toţi înşală. Şi leagă rana fiicei poporului meu cu nepăsare, zicînd: ‚Pace, pace!' şi pace nu este. Se ruşinează ei, oare, cînd fac ticăloşii? Nu se ruşinează deloc, nici nu roşesc. De aceea vor cădea printre cei ce cad şi se vor prăbuşi cînd îi voi pedepsi, zice Domnul" (*Ieremia* 8,8-12). Analizînd conţinutul acestui text, discursul profetic ar putea fi considerat ca fiind unul dur, nemilos, parcă ar sugera imaginea unui Dumnezeu în figura *despotică* a Orientului Antic. Cu toate acestea, ţinînd cont de contextul în care au fost spuse aceste cuvinte, cum s-a văzut şi mai sus, problema nu este a unui Dumnezeu care-şi revendică neapărat ceea ce ar fi pierdut, ci este mesajul unui Dumnezeu care este îngrijorat de soarta omului şi de condiţiile în care trăieşte acesta în cadrul comunitar. Tot din acest text reiese latura serioasă a misiunii profetice care nu găseşte cuvinte de toleranţă faţă de cei care sînt responsabil în primul rînd de apropierea inedită de Domnul şi de lăcaşul lui. Este vorba aici de profeţii mincinoşi şi de preoţii care, îndepărtîndu-se de Domnul, se dovedesc nu numai a fi departe şi de oameni, ci de a fi împotriva acestora.

Continuînd ideea *alianţei,* se poate constata cum profunzimea şi gravitatea discursului profetic în materie de etică se regăseşte spre sfîrşitul Sfintei Scripturi, şi anume în *Cartea Apocalipsului.* Aici se vorbeşte de o atitudine care se poate defini ca fiind anti-alianţă, ceea ce înseamnă că a fi împotriva lui Dumnezeu este egal cu a fi împotriva omului şi a comunităţii umane. În sensul acesta, chemarea profetică implică o misiune de denunţare obligatorie a răului, a nedreptăţii, a încercării omului de a se pune în locul lui Dumnezeu. Creştinul – figura neotestamentară a evreului dreptcredincios din Vechiul Testament – trăieşte mai departe tensiunea chemării profetice confruntată cu atitudini umane-pămînteşti contrare Legii lui Dumnezeu. „Creştinul va putea adopta, faţă de sistemul anti-alianţă cu care se confruntă în continuitate, şi tonul de denunţare propriu al profeţiei. Apocalipsul schiţează caracteristicile importante ale profetului (cf. 11,1-13): înainte de toate va trebui să accentueze rugăciunea sa şi apoi, cu puterea Duhului, va denunţa atitudinea agresivă, anti-împărăţie şi anti-alianţă, a sistemului pămîntesc şi va face asta cu forţa irezistibilă a cuvîntului lui Dumnezeu, asemenea profeţilor din

[9] A se vedea *Scrisoarea către Evrei* 9,19-21.

vechime. I se va putea cere chiar să-l urmeze pe Cristos pînă la capăt, însuşindu-şi evenimentul său pascal. Va putea chiar să fie ucis, dar va exercita, chiar şi după moarte, o influenţă decisivă în istorie"[10].

În a doua jumătate a secolului al XX-lea, au existat mulţi specialişti din domeniul *exegezei biblice,* care sugerau ca în locul expresiilor *Vechiul,* respectiv *Noul Testament*, să se spună *Primul* şi *Al doilea* Testament. Prin aceasta se dorea o evitare a riscului de a vedea în întreaga istoricitate a Vechiului Testament realităţi care nu mai sînt actuale, care au rămas valabile în istorie doar într-un context care a dispărut şi nu mai are nimic a spune vieţii actuale. În felul acesta, multe elemente constitutive veterotestamentare îşi păstrează actualitatea nu numai în contextul neotestamentar, ci şi în întreaga istorie creştină. Pe fondalul acesta este renumit conceptul de *vechea* şi *noua alianţă.* Profeţii Ieremia şi Ezechiel sînt exponenţii cei mai de seamă ai *vechimii* şi *noutăţii alianţei* în care există o perfectă continuitate, dar şi o îmbogăţire semnificativă. În discursul profetic al lui Ieremia sînt scoase în evidenţă în evidenţă elemente care pot fi aşezate în rîndul profilului etic al unei modernităţi care ştie să dea valoare individualităţii şi interiorităţii persoanei umane, dar şi dimensiunii comunitare a vieţii. „Dar iată legămîntul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acelea, zice Domnul: Voi pune legea mea înlăuntrul lor şi pe inimile lor voi scrie şi le voi fi Dumnezeu, iar ei îmi vor fi popor. Şi nu vor mai învăţa unul pe altul şi frate pe frate, zicînd: ‚Cunoaşteţi pe Domnul', că toţi de la sine mă vor cunoaşte, de la mic pînă la mare" (*Ieremia* 31,33-34).

Aceeaşi perspectivă etică se află şi în viziunea profetică a lui Ezechiel. În loc de inimă, el foloseşte termenul de *duh nou.* Noutatea vieţii nu este rodul eforturilor morale ale omului, făcute în viaţa sa individuală sau comunitară, ci este prin excelenţă lucrarea înnoitoare a lui Dumnezeu: „Vă voi da inimă nouă şi duh nou vă voi da; voi lua din trupul vostru inima cea de piatră şi vă voi da inimă de carne. Voi pune înlăuntrul vostru duhul meu şi voi face să umblaţi după legile mele şi să păziţi şi să urmaţi rînduielile mele" (*Ezechiel* 36,26-27)[11].

Un alt element destul de prezent în misiunea dificilă a profeţilor este confruntarea cu suferinţa, de cele mai multe ori cauzată de refuzul venit din partea oamenilor. În general Biblia nu face pledoarie pentru persecuţie, pentru condiţia unei vieţi în mizerie, dar nici nu exclude realitatea lor. Diferenţa este că ele au o cauză care se regăseşte într-un context moral. Lucrul acesta, contextualizat deja în Vechiul Testament, este aprofundat şi de gîndirea etică specifică mai degrabă

[10] Comisia Pontificală Biblică, *Biblia şi morala,* 70. Ţinînd cont de cele afirmate în textul acesta, se poate scoate în evidenţă faptul că discursul profetic nu este pur şi simplu o rostire de cuvinte condiţionată de un anumit context de natură culturală, istorică, etnică, de tentă religioasă cumva similară cu viziunile popoarelor învecinate ale timpului, ci sînt probleme fundamentale care se înscriu în sistemul de valori etice cu caracter universal, unde condiţia vieţii umane este pusă între *a fi* sau *a nu fi.*

[11] Aici trebuie specificat că expresia *inimă de carne* nu are sensul peiorativ care se regăseşte în unele gîndiri ostile constituţiei trupeşti, carnale a fiinţei umane. Dimpotrivă, expresia scoate în evidenţă capacitatea inimii de carne plină de viaţă, o inimă reînnoită, mult superioară unei inimi de piatră sau împietrite în faţa vieţii adevărate.

condiției creştinului în perioada primară a Bisericii, dar şi destinului creştin în istorie, mai ales în primele secole de prigoană. În momentul în care se conturează mai bine speranța în viața de dincolo de moarte, aceasta nu apare ca o variantă care ar motiva evadarea din lumea aceasta, ci invers, este o motivație morală profundă: pentru că există această viață de după moarte, viața dinaintea morții trebuie trăită sub imperativul binelui, al dreptății şi al păcii; dacă este nevoie, pentru aceste valori se poate renunța la *bunurile* vieții pământeşti. În această viziune fundamentată profund pe învățătura lui Isus se regăseşte foarte bine mesajul moral al profeților de altădată, şa cum s-a mai spus despre înțelegerea *fericirilor*: „E adevărat, pe de o parte Biserica, urmîndu-l pe Isus, le duce celor care suferă un cuvînt de întărire şi un stimulent: dacă se reconstituie substratul semitic al termenului ‚fericit', se găseşte ideea de ‚a merge drept' (rădăcina *'šr* ebraică), ceea ce sugerează că săracii şi persecutații sînt deja în drum în şi spre Împărăție. Pe de altă parte, în acelaşi text al fericirilor, acest lucru nu este separat de exigențe morale, în termeni de virtuți care trebuie practicate: astfel se reia ideea de ‚căutare a sărăciei', cu acel sens religios şi moral pe care profetul Sofonia îl dădea deja expresiei (*Sof* 2,3)"[12].

Din perspectivele etice al discursului profetic se desprinde mereu grija față de persoana umană săracă şi slabă. Lucrul acesta este cu mult peste ceea ce se poate găsi în codurile legislative din lumea înconjurătoare a Israelului, în Orientul Apropiat din antichitate. Alături de Legea lui Iahve, aşa cum este ea statornicită mai ales în Pentateuh – primele cinci cărți ale Bibliei –, mesajul profeților scoate în evidență faptul că cei săraci şi slabi trebuie ocrotiți iar interesele lor trebuie protejate. Experiența sclaviei din Egipt, în care Dumnezeu şi-a arătat grija față de poporul său şi a intervenit cu braț puternic, la fel, fiecare membru vulnerabil al poporului ales trebuie să fie tratat în primul rînd în spiritul dreptății, ba mai mult, trebuie îngrijit cu aceeaşi generozitate cu care Domnul s-a îngrijit de poporul său atunci cînd acesta se afla în condiții dificile de existență departe de propria țară, în Egipt.

Din discursul profetic nu lipsesc acele realități ale răului pe care Biblia le desemnează ca fiind păcate. Dincolo de diferitele nuanțe şi uzanțe ale termenului păcat, aşa cum se găsesc în limbajul obişnuit mai puțin precizat, în realitate *păcatul* este un concept teologic, el implică o relație grav afectată în cadrul comuniunii dintre om şi Dumnezeu, dintre om şi semenii săi, dintre om şi creație înțeleasă ca leagăn al vieții. Şi despre această temă se poate că Biblia nu conține limbaj pur moralizator la adresa răutății omului şi a lumii. Biblia condamnă mai degrabă starea de facto care constituie efectul dezastruos al actului păcătos[13]. În privința

[12] Comisia Pontificală Biblică, *Biblia şi morala,* 107.

[13] Pentru a desemna situații concrete ale răului săvîrşit de oameni împotriva lui Dumnezeu şi împotriva semenilor precum şi a creației, Biblia foloseşte numeroşi termeni pentru a denunța aceste realități ca păcat. Aparține de chemarea şi misiunea profeților funcția nu tocmai plăcută de a lua atitudine în fața răului, care devine păcat sub o formă de realitate foarte concretă, de ex. violența,

profunzimii predicii profetice în faţa realităţilor păcatului se poate spune că a slujit ca fundament pentru continuitatea biblică prezentă şi în scrierile neotestamentare. Apostolul Paul este cel care, condamnînd diferite atitudini păcătoase, se regăseşte în continuitate cu tradiţia profetică[14]. „Păcatul este văzut în mod esenţial ca încălcare a raporturilor personale, care pune persoana împotriva lui Dumnezeu, dar este văzut şi ca încălcare a demnităţii şi a drepturilor altor persoane. Însă în centru este lupta împotriva infidelităţii faţă de DOMNUL Dumnezeul lui Israel, lupta împotriva concepţiilor false de Dumnezeu care se exprimă în idolatrie, adică în slujirea adusă altor dumnezei. Această luptă se manifestă în Lege, este centrală pentru activitatea profeţilor, este prezentă şi în timpul de după exil"[15].

2. Lupta profeţilor împotriva idolatriei

Revelaţia biblică este cunoscută pentru mărturisirea credinţei într-un singur Dumnezeu, Domnul care a eliberat poporul din sclavia Egiptului, care este totodată creatorul cerului şi al pămîntului. Credinţa monoteistă a Israelul se regăsea însă ca un fel de unicat în mijlocul unor popoare vecine la care se găseau multiple forme de politeism. De aici şi ispita mare pentru membrii poporului ales de a se îndepărta de credinţa în unicul Dumnezeu adevărat pentru a se apropia de formele de cult politeiste, poate mai atrăgătoare şi mai puţin exigente din punct de vedere moral. În contextul acesta, misiunea profetică dobîndeşte o semnificaţie profundă, dar implică şi o condiţie de tensiune, de persecuţie, de respingere, atunci profeţii trebuie să condamne îndepărtarea de Iahve şi să cheme la convertire. Cel mai adesea era cultul locuitorilor din ţinutul Canaan închinat unei sumedenii de zei[16]. Conform credinţei biblice, Dumnezeul lui Israel nu era o fiinţă divină localizată în spaţiul intra-cosmic. Din contra, Iahve locuieşte deasupra şi dincolo de orice forţe naturale. Chiar dacă au mai existat uneori tendinţe de a recunoaşte existenţa unor zeităţi, după experienţa exilului din Babilon, cînd are loc o purificare şi o interiorizare a credinţei mozaice, s-a impus clar convingerea că zeii păgîni sînt un nimic. Astfel se evidenţiază un monoteism radical.

---

furtul, nedreptatea, exploatarea, frauda, acuza falsă, etc. (cf. *Am* 2,6-8; *Os* 4,2; *Mih* 2,1-2; *Ier* 6,13; *Ez* 18,6-8). Cf. Comisia Pontificală Biblică*, Biblia şi morala,* 112.

[14] În scrisorile sfîntului apostol Paul se întîlnesc deseori enumerări de păcate specifice, cum ar fi: înşelăciunea, lăcomia, gelozia, certurile, beţia, imoralitatea, invidia, etc. (cf. *Romani* 1,29-31; *1Corinteni* 5,10; *2Corinteni* 12,20; *Galateni* 5,19-21). În scrierile pauline, alături de continuarea tradiţiei profetice, se găsesc şi multe pasaje de natură morală în care pot fi identificate cunoştinţele lui Paul preluate din aşa zisa etică populară filozofică, desigur este un aspect datorat orizontului cultural de care se bucura apostolul.

[15] Comisia Pontificală Biblică*, Biblia şi morala,* 112.

[16] „Religia din Canaan era cosmologică, deoarece era centrată pe raportul dintre ordinea divină a universului şi răspunsul uman. Canaaneenii venerau zei care erau puţin mai mult decît personificări ale forţelor naturale şi a căror slujire era legată cu o mitologie sofisticată şi cu rituri menite să garanteze fertilitatea pămîntului, a animalelor şi a fiinţelor umane. În special aceste rituri de fertilitate au fost condamnate de Lege şi de profeţi." - Comisia Pontificală Biblică, *Biblia şi morala,* 113.

În rîndul profeților cunoscuți pentru lupta lor decisivă împotriva idolatriei se remarcă Ilie, pe timpul domniei regelui Ahab[17]. Profetul Ilie are misiunea dificilă de a fi restauratorul credinți mozaice într-un context istoric-religios în care regatul de nord fusese cucerit de cultul adus lui Baal. Lupta radicală a profetului împotriva slujitorului lui Baal este descrisă în termeni dramatici într-o scenă de pe muntele Carmel[18]. Pasajul acesta face aluzie clară la prezența unor profeți falşi care, departe de a fi aleşi de Domnul şi de a acționa conform voinței divine, s-au făcut slujitorii zeilor inexistenți şi fac totul pe placul stăpînitorilor lumeşti. În loc de binecuvîntare, ei aduc mai degrabă blestem asupra poporului. Alături de lupta profetului Ilie împotriva idolatriei este şi personalitatea profetului Osea. În modul său de a percepe viața într-o viziune unitară, adică fără a separa dimensiunea religioasă de cea socială, el constată o legătură strînsă între starea jalnică a poporului şi infiltrarea cultului străin. „Osea constată că motivul fundamental al agitației sociale şi politice este măsura amplă cu care practicile religioase cannaneene s-au infiltrat în cultul israelian. Israelienii au amestecat în cultul lor elemente de cult al fertilității lui Baal (*Osea* 4,7-14; 10,1-2; 13,1-3). Corupția cultului coincide cu intrigi şi trădări în palatul regal şi pe străzi (*Osea* 7,1-7; 8,4-7) şi cu colapsul standardelor morale (*Os* 4,1-3). Idolatria este numită de profet prostituție (*Osea* 1-2; 5,4)”[19].

Punctul de vedere al lui Osea este împărtăşit la nivel unitar de adevărații slujitorii ai Domnului, este vorba de profeții canonici care propun o apreciere comună în această privință: cultul de divinități de producție proprie, adică zei care folosesc numai intereselor propriilor cinstitori, merge în acelaşi pas cu degenerarea moralității publice şi private[20].

Tradiția creştină a susținut totdeauna legătura strînsă dintre viața de cult ca cinstire adus lui Dumnezeu unici şi adevărat şi realitățile pămînteşti de natură socială, cum sînt domeniul politic, economic şi cultural. Mai mult, în urma

[17] Despre acest rege se spune că a săvîrşit fapte odioase mai mult decît înaintaşii săi: „Căci nu i-a fost de ajuns să cadă numai în păcatele lui Ierobeam, fiul lui Nabat; ci dacă şi-a luat de femeie pe Izabela, fiica lui Etbaal, regele Sidonului, a început să slujească lui Baal şi să i se închine. Şi a ridicat pentru Baal un jertfelnic în templul lui Baal, pe care îl zidise în Samaria” (*Cartea întîi a Regilor,* 16,19-32).

[18] În *Cartea întîi a Regilor,* versetele 18,20-40 redau judecata decisivă în care profetul, în fața poporului, îi pune la probă pe profeții lui Baal. În ciuda eforturilor şi gesturilor disperate de invocare a zeilor, nu apare nici un semn care să confirme acțiunea lor. Altfel se petrece cu jertfa pe care o aduce Ilie unicului Dumnezeu adevărat. Radicalitatea profetică în fața idolatriei face care respectivii profeți falşi să fie ucişi.

[19] Comisia Pontificală Biblică, *Biblia şi morala,* 113.

[20] Discursul lui Amos foloseşte cuvinte aspre, care demască gravitatea nedreptăților sociale care au drept cauză cultul idolatric: „Aşa zice Domnul: ‚Pentru trei păcate ale lui Israel, ba chiar pentru patru, nu mă voi întoarce, fiindcă ei au vîndut pe cel sărac pentru o pereche de încălțăminte. Ei zdrobesc în pulbere capul celor sărmani şi calcă în picioare pe cei în necazuri. Feciorul dimpreună cu tatăl său la aceeaşi desfrînată îşi află calea, ca să pîngărească numele meu cel sfînt. Pe veşmintele luate zălog, pe lîngă jertfelnice, se tolănesc şi vinul celor năpăstuiți îl beau în templul dumnezeului lor” (*Amos* 2,6-8). A se vede şi texte paralele cu un conținut similar la *Isaia* 1,21-31; *Ieremia* 7,1-11 şi *Ezechiel* 22,1-4.

profundelor transformări sociale din secolul al XIX-lea, cînd apar şi noi forme de mizerie socială şi nedreptăţi strigătoare la cer, Biserica s-a văzut continuatoarea tradiţiei profetice care stă la baza discursului etic al magisteriului social inaugurat de Papa Leon al XIII-lea cu enciclica *Rerum novarum* (1891). „Învăţătura socială a Bisericii poate fi considerată în linie cu asta, deoarece ea a susţinut mereu că acele sisteme economice care revendică autoritate absolută şi subordonează valoarea transcendentă a fiinţelor umane, create după chipul lui Dumnezeu, la ideologii de grup, nu pot produce altceva decît dezrădăcinarea civilizaţiei”[21]. Legat de această realitate, exilul babilonian nu a fost înţeles doar ca o formă de pedepsire a păcatelor poporului, ci a însemna şi o posibilitate de purificare, de convertire. Exilul constituie o cotitură în atitudinea lui Israel faţă de idolatrie. Exilaţii, confruntaţi cu cultul politeist al stăpînilor lor, înţelegeau că DOMNUL singur este Creatorul şi Stăpînul a toate[22].

Deşi se vorbeşte în Biblie despre mişcarea profetică, aceasta nu a îmbrăcat formele instituţionale cum ar fi instituţii rînduite pentru servicii religioase sau pentru slujiri politice, pămînteşti. Ca atare, profeţii nu aparţineau neapărat de structurile religioase din jurul sanctuarelor şi totodată erau departe de o supunere directă faţă de structurile administrative. În cazul profeţilor, nu ei sînt cei care aleg o misiune profetică, nu ei *aleg* un dumnezeu convenabil din rîndul mai multor divinităţi. Realitatea este alta: profeţii adevăraţi sînt aleşi şi chemaţi de Domnul. Numai în baza acestei chemări îşi trăiesc misiunea într-o atitudine radicală faţă serviciile cultuale precum şi faţă de cele sociale. Dacă în *Cartea Psalmilor* se găseşte o mare grijă faţă de Israel pentru a-l venera pe Dumnezeu, se are în vedere şi adevărata natură a cultului. Aici este des întîlnită şi o critică adusă sacrificiile actuale (*Psalmi* 40,7-9; 50,7-15; 51,18-19; 69,31-32). De fapt, atitudinea critică faţă de actele sacrificale de la templu sînt în aceeaşi linie cu critica profetică a sistemului sacrifical[23].

În viziunea biblică nu Dumnezeu este cel care ar avea nevoie neapărat de slujirile cultuale din partea unor adoratori ai săi. Cel care are nevoie de jertfe rituale este poporul, şi asta cu un scop clar, adică să dea expresie cinstei şi lealităţii sale faţă de alianţa cu Domnul. „Israel trebuie să-şi amintească mereu ce a stabilit

---

[21] Comisia Pontificală Biblică, *Biblia şi morala,* 113. Această precizare este confirmată de prezenţa multor texte profetice de natură socială în elaborarea *Compendiului de doctrină socială a Bisericii* (Consiliul Pontifical pentru Dreptate şi Pace, Vatican 2004, apărut şi în limba română la editura *Sapientia,* Iaşi 2007). Toate capitolele acestei lucrări sistematice prezintă mai întîi bazele biblice ale doctrinei sociale a Bisericii, cu referinţe deosebite la perspectivele etice din discursul profetic.

[22] În *Isaia* 40,12-18.21-26 este descris acest fenomen al reînnoirii credinţei şi vieţii sociale. Cu ajutorul propoziţiilor interogative sînt sugerate răspunsuri care îndrumă spre Domnul, unicul eliberator şi unicul creator a toate.

[23] Deosebit de grăitoare sînt textele următoare: *Isaia* 1,10-17; 43,23-24; *Ieremia* 6,19-20; 7,21-23; 14,11-12; *Osea* 6,6; 8,13; *Amos* 5,21-27. Iată aici un exemplu din *Malahia* 1,10: „O, dacă cineva din voi ar închide porţile ca voi să nu mai aprindeţi focul în zadar pe jertfelnicul meu! Nu simt nici o plăcere pentru voi, zice Domnul Sabaot, şi nu-mi sînt plăcute nicidecum prinoasele aduse de mîinile voastre”.

Dumnezeu atunci cînd i-a dat alianța sa: nu că ei trebuie să ofere sacrificii, ci că trebuie să mențină cunoaşterea corectă a lui Dumnezeu (*Ier* 6,19-20; 7,21-23). Critica profetică a cultului şi a sacrificiilor atinge interpretarea lor, nu însăşi existența lor. Ea vrea să purifice înțelegerea legăturii singulare a Israelului cu DOMNUL şi să inaugureze o nouă eră de cult autentic în locul în care DOMNUL face să locuiască numele său"[24].

În discursul profetic al lui Amos, care din punct de vedere istoric se situează înainte exilului babilonia, se întîlneşte o critică aspră față de cultul adus de poporul israelit. În evaluarea morală a profetului, sacrificiile zadarnice se dovedesc inutile, în timp ce mult mai importantă este ascultarea față de Legea Domnului, mai ales atunci cînd este vorba de a pune în practică dreptatea şi corectitudinea: „Urîți răul şi iubiți binele şi hotărîți judecata cea dreaptă la porți, poate că Domnul Dumnezeu Sabaot se va milostivi de cei rămaşi ai lui Iosif" (*Amos* 5,15)[25]. Misiunea critică de a denunța cultul fals sau lipsa de coerență între conduita rituală şi morală a lui Israel a rămas totdeauna un element constitutiv al tradiției biblice şi o componentă importantă a reflecției sale morale[26].

În documentul elaborat de Comisia Pontificală Biblică, *Biblia şi morala,* se află o prezentare sintetică a principalelor elemente de morală la profeți. Textul se află la numărul 36: „Comportamentul moral corect este o temă fundamentală la toți profeții, dar n-o tratează niciodată în sine şi într-un mod sistematic. Ei se ocupă de etică mereu în relație cu faptul că Dumnezeu conduce Israelul prin istorie. Acest lucru funcționează în mod retrospectiv: adică ținînd cont de faptul că Dumnezeu a eliberat Israelul din sclavia Egiptului şi l-a condus în țara sa, israeliții trebuie să trăiască potrivit poruncilor pe care Dumnezeu le-a dat lui Moise pe Muntele Sinai (cf. cadrul celor zece porunci în *Dt* 5,1-6.28-33). Totuşi, pentru că ei nu făceau asta şi adoptau obiceiurile națiunilor, Dumnezeu trimitea împotriva lor invadatori străini pentru a devasta țara lor şi a duce poporul în exil (*Os* 2; *Ier* 2,1-3,5). dar asta are loc şi în mod prospectiv: Dumnezeu va salva un rest al poporului de la dispersarea printre națiuni şi-i va aduce înapoi în țara lor unde vor trăi, în sfîrşit, ca o comunitate fidelă în jurul templului şi ascultători față de vechile porunci (*Is* 4; 43). Această conexiune fundamentală între etică şi istorie, fie trecută fie viitoare, este elaborată în *Ez* 20, care constituie magna carta a Israelului re-născut.

Pe baza prezenței lui Dumnezeu în istoria lui Israel, profeții au confruntat poporul cu modul său efectiv de a trăi, care era în contrast deplin cu „Legea" lui Dumnezeu (*Is* 1,10; 42,24; *Ier* 2,8; 6,19; *Ez* 22,26; *Os* 4,6; *Am* 2,4; *Sof* 3,4; *Zah* 7,12). Această regulă divină pentru conduita lui Israel conținea tot felul de norme şi obişnuințe, care proveneau din jurisdicția tribală şi locală, din tradițiile familiare, din învățătura sacerdotală şi din instruirea sapiențială. Predica morală a profeților pune accentul pe conceptul social de „dreptate" (mishpath, tsedaqah) (*Is*1,27; 5,7;

[24] Comisia Pontificală Biblică, *Biblia şi morala,* 124.

[25] Texte cu un mesaj similar pot fi găsite şi la *Amos* 5,11-17; *Osea* 6,6; *Isaia* 1,11-17; *Mihea* 6,6-8 şi *Ieremia* 7,1-8,3.

[26] Cf. Comisia Pontificală Biblică, *Biblia şi morala,* 128.

28,17; 58,2; *Ier* 5,1; 22,3; 33,15; *Ez* 18,5; *Os* 5,1; *Am* 5,7). Profeţii au pus societatea israelită în confruntare cu acest model uman şi divin în toate aspectele: diferitele roluri în procesul legal de la rege la judecător şi de la martor la acuzat (*Is* 59,1-15; *Ier* 5,26-31; 21,11-22,19; *Am* 5,7-17), corupţia claselor conducătoare (*Ez* 34; *Os* 4; *Mal* 1,6-2,9), drepturile claselor sociale şi ale indivizilor, în special ale marginalizaţilor (*Is* 58; *Ier* 34), crescînda prăpastie economică între latifundiari şi muncitorii agricoli sărăciţi (*Is* 5,8.12; *Am* 8; *Mih* 2), inconsecvenţa dintre slujirea culturală şi comportamentul obişnuit (*Is* 1,1-20; *Ier* 7), şi chiar degradarea moralităţii publice (*Is* 32,1-8; *Os* 11,9)".

Cu siguranţă că prezentarea unor aspecte morale în discursul profetic ar fi putut scoate şi mai mult în evidenţă conţinutul şi actualitatea lor dacă s-ar fi adăugat şi elemente de analiză textuală referitoare la genul literal şi mijloacele lingvistice utilizate în textele profetice. Însă o astfel de abordare depăşeşte scopul limitat al acestei prezentări. Ea este mai degrabă de competenţa atelierului exegetic biblic[27] sau, într-o colaborare interdisciplinară, de competenţa cabinetului filologic.

O privire de sinteză a chemării şi misiunii profetice, care implică un tezaur etic mereu actual, poate fi schiţată într-una din cele trei misiuni fundamentale ale Bisericii şi ale fiecărui creştin în parte. Teologia vorbeşte de *tripilex munera,* şi anume: munus docendi / misiunea de a învăţa; munus sanctificandi / misiunea de a sfinţi şi munus regendi / misiunea de a conduce. În *munus docendi* se defineşte de fapt misiunea profetică, o misiune care se leagă de evanghelizare, de predică, de cateheză, de predarea religiei în şcoală, de multe activităţi de formare, etc. Privind la viaţa Bisericii concretizată, de exemplu, în chemarea şi misiunea preotului ca celebrant al sfintelor Taine, se poate desprinde o delicată experienţă sub semnul tensiunii. Preotul, asemenea profetului, este deseori pus în situaţia de schimba registre de personalitate pentru a fi au adevărat prezent la gingăşia celebrării unui botez; pentru a fi un bun îndrumător pentru copii şi tineri cînd îi pregăteşte pentru *Prima Împărtăşanie* şi pentru *Mir;* pentru a fi blînd şi simţitor alături de bolnavi sau de muribunzi; pentru a găsi cuvintele mîngîierii la înmormîntare; pentru a celebra solemnitatea sobră a *Sfintei Liturghii;* pentru a fi plin de dragoste la *Căsătorie;* pentru a fi dojenitor înţelegător cu omul păcătos şi pentru a fi iertător la *Spovadă;* pentru a lăsa, în sfîrşit, ca în toată *Preoţia* lui oamenii să-l întîlnească pe Isus Cristos, ultimul şi cel mai mare dintre profeţi.

[27] Cf. Beauchamp, Pierre, art. *Profet,* în: Léon-Dufour, Xavier (editor), *Vocabular de Teologie Biblică,* ARCB, Bucureşti 2001, 591-597.

Fundamentarea biblică a drepturilor omului

Petre SEMEN

The article is centered around the issue of human rights and the biblical foundations of the problem. Fundamental human rights such as freedom, nondiscrimination, the need for protection and asylum for refugees and the rightful retribution of work are commented upon within the interpretative framework of the biblical tradition.

A trebuit să treacă milenii pînă ce omenirea a ajuns la conştiinţa egalităţii în demnitate şi drepturi a tuturor fiinţelor umane impunînd în sfîrşit eliminarea oricăror forme de discriminare. De subliniat totuşi că dacă *Declaraţia Universală a Drepturilor Omului* proclamă că *toate fiinţele umane se nasc libere şi egale în demnitate şi în drepturi şi că fiecare persoană se poate prevala de toate drepturile şi de toate libertăţile care sînt enunţate în Declaraţie*[1] fără vreo deosebire de rasă, culoare a pielii ori origine naţională s-a dat abia spre finele mileniului al doilea, ea a fost pregătită cu mult timp înainte în sensul că prin Biblie i s-a inoculat omenirii în conştiinţă ideea că fiecare persoană este chipul lui Dumnezeu iar dreptatea face parte din chiar fiinţa sa. De fapt încercări în această direcţie au mai fost întreprinse[2]. Se ştie că ideea a avut-o şi Iosif al II-lea care prin *Edictele sale de Toleranţă* pentru anumite regiuni cum ar fi: Boemia şi Moravia 1781/1782, pentru Ungaria 1783 şi pentru Galiţia care garanta evreilor aceeaşi demnitate umană, ca cetăţeni ai imperiului[3]. Dacă s-a ajuns totuşi la conştiinţa că toţi oamenii sînt egali (sau cel puţin aşa ar trebui să fie) în faţa legii şi să lupte efectiv împotriva oricăror discriminări, acolo unde s-ar mai manifesta, ca şi împotriva oricărei incitări la discriminare[4] Sfînta Scriptură avea, în esenţă, astfel de prevederi date de Legiuitorul Suprem cu mai bine de trei mii de ani în urmă. Aşadar începuturile

[1]Este vorba de intrarea în vigoare a acelei Declaraţii la 4 ianuarie 1969: *Declaraţia Universală a Drepturilor Omului,* proclamată de către Naţiunile Unite la 10 decembrie 1948 poate fi considerată una dintre cele mai înţelepte decizii pe care le-a luat omenirea după atîtea milenii, definită de fostul Papă, Ioan Paul al II-lea, „*una dintre cele mai înalte forme de expresie al conştiinţei umane din timpul nostru*" (*Consiliul Pontifical Pentru Dreptate şi pace*, Compendiu de Doctrină Socială a Bisericii, trad. din italiană de Pr. Dr. Lucian Fărcaş, Sapientia, Iaşi, 2007, 136).

[2]Vezi *Principalele instrumente internaţionale privind drepturile omului*, în *Instrumente Internaţionale Privind Drepturile Omului,* în Vol. I. Bucureşti, 1997, 62.

[3]A se vedea Hans Küng, *Iudaismul –Situaţia religioasă a timpului ,* introd. de Andrei Marga, traducere din limba germană de Edmond Nawrotzky-Török, Editura Hasefer, Bucureşti, 2005, 225.

[4]Idem, p. 62.

conştientizării şi mai ales implementării drepturilor omului se pot uşor identifica în paginile Bibliei care dau mărturie clară despre demintatea omului, demnitate readusă la adevărata sa valoare prin chiar acceptarea de către Hristos-Domnul a firii omeneşti prin actul întrupării. De notat că primul articol din Convenţia Internaţională a Drepturilor Omului garantează libertatea şi demnitatea. Nu-i de mirare dacă ne gîndim că nu ai ce face cu celelalte drepturi dacă nu eşti liber şi îţi pierzi demnitatea. Nu-i greu de observat că şi Biblia aminteşt mai întîi de eliberarea poporului ales din robie şi abia după aceea i se dau şi nişte norme de conduită interumană. Aceasta din două motive: primul ca să arate că libertatea este starea naturală, normală şi binecuvîntată de Dumnezeu a omului ca să se poată împlini pe toate planurile, iar în al doilea rînd că omul are menirea de a-i fi slujitor şi chiar rob doar lui Dumnezeu.

Mai presus de toate drepturile omului este dreptul la viaţă fiindcă toate celelalte decurg logic din acesta ca rîul din izvor. Dreptul la viaţă este stipulat în articolul 3 fiind garantat pentru toate fiinţele umane. Atentarea la viaţa semenului, indiferent de rasă, religie, vîrstă ori poziţie socială a fost condamnată de toate religiile şi legile omeneşti. Porunca de a nu ucide se regăseşte ca lege nescrisă chiar în legea morală naturală. În legislaţia mozaică apare însă total diferit faţă de cum sîntem noi obişnuiţi să zicem *să nu ucizi*! Evreului din antichitate i s-a spus prin decalog: *atta lo tirţach!* Adică *tu nu vei ucide!* (Exod. 20, 13) nici chiar hoţul ori tîlharul surprins în casă de către proprietar nu putea fi ucis decît în anumite circumstanţe (Exod 22, 1-4). Foarte interesant de observat că susnumita Convenţie, deşi recunoaşte valoarea de neegalat a vieţii umane, nu face nici o referire la pruncucidere. Or, porunca divină prin interdicţia de a ucide îi are în vedere şi pe prunci. În perioada primară a creştinismului găsim lămurit exprimat dreptul la viaţă şi al pruncilor, cînd bazaţi pe Sf. Scriptură, Părinţii Apostolici scriau: *Să nu ucizi copil în pîntecele mamei şi nici să-l ucizi după ce s-a născut*[5]. Ceva mai tîrziu, Sf. Ioan Gură de Aur califica avortul ca pe o infracţiune mult mai gravă decît crima şi culpabiliza pentru fapta în sine cît şi pentru păcatul subiacent atît pe femeie cît şi pe bărbat, iar Sf. Vasile cel Mare (sec. IV) zicea că cea care cu bună ştiinţă ar distruge fetusul să fie pedepsită ca şi pentru crimă.[6] Renumitul teolog John Breck consideră acest păcat ca pe un *holocaust*[7] dar se subînţelege ca echivalîndu-l cu o slujire a demonilor.

---

[5]A se vedea *Epistola lui Barnaba , cap. XIX, în vol. Scrierile Părinţilor Apostolici,* traducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, în P.S.B., Editura I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1979, 135).

[6]*Epistola 188*, Canonul 2.

[7]A se vedea mai detaliat John Breck, *Darul sacru al vieţii-tratat de bioetică,* traducere de Irineu Pop Bistriceanu, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, 163-169 şi 171; Acelaşi teolog adaugă că *se poate vorbi despre o făptură umană care ne este încredinţată chiar din faza ebrionară şi că embrionul nu este produsul nostru şi nici nu ne aparţine. De fiecare dată cînd este conceput un copil intervine transcendentul adică Dumneze deoarece această făptură este absolut unică, iar noi nu sîntem decît numai gazdele sale, chemate să îl primim şi să-l protejăm. Spun „noi" pentru a sublinia responsablitatea celor doi părinţi, a tatălui şi a mamei, ca şi a întregii societăţi.* A se vedea şi volumul; *Bioetica şi taina persoanei- perspective ortodoxe,* de Dominique Beaufils, Pr. Boris Bobrinskoy, Pr. John Brecq, Olivier Clement, Claude Hiffler, Pr. Ioannis Chryssavgis, Mitropolitul

Dreptul la libertate garantat prin *Convenţia de la Geneva* (25 sept. 1926 şi intrată pe deplin în vigoare în 1953 care stipulează şi obligă totodată statele semnatare la asigurarea suprimării totale a oricărei forme de sclavie precum şi a comerţului cu slcavii (art. 2), cu toate că pentru unii apare ca o noutate absolută aceasta a fost totuşi anticipată la unele popoare din antichitate, cum ar fi perşii, şi de Biblie cu cîteva milenii mai devreme. La vechii perşi îndatorirea esenţială a regelui era de a iubi adevărul şi dreptatea, de a veghea asupra respectării legilor şi de a-l proteja pe cel slab şi asuprit. Aceste îndatoriri regale se regăsesc în Codul lui Hamurabi (1592-1570 î.H.) şi ceva mai timid şi în sistemul juridic al faraonilor egipteni, însă nu atît de clar şi insistent ca la monarhii perşi. Regele Darius zicea despre sine: *Eu am iubit dreptatea şi am urît minciuna ; am vrut să nu se facă nici o nedreptate văduvei şi orfanului; l-am pedepsit cu asprime pe cel mincinos, dar pe cel care a muncit l-am răsplătit.* Ea se regăseşte în interdicţia mozaică a practicării comerţului cu sclavi. Răpirea de persoane în vederea vinderii acestora pe pieţele de sclavi, de altfel foarte înfloritoare pentru comercianţii fenicieni şi colaboratorii acestora, era considerată ca o mare fărădelege încît legiuitorul a prevăzut o pedeapsă maximală pentru cel care s-ar fi pretat la o astfel de întreprindere: *Cel ce va răpi un om şi-l va vinde sau îl va ţine în mîinile lui, să fie pedepsit cu moartea* (Exod 21, 16; Deut., 24, 7). Pentru a descuraja această practică s-a decis ca preţul de vînzare-cumpărare a unui bărbat în putere să fi de numai 30 de sicli de argint, iar israeliţitor le era total interzis traficul cu sclavi. Cei pe care totuşi îi deţineau proveneau fie dintre anumiţi prizonieri de război, fie prin aceea că unii evrei ai vremii se vindeau ei înşişi ca sclavi împreună cu familia pentru o perioadă determinată.

Uimitor este totuşi faptul că într-o societate sclavagistă cînd cei robiţi nu valorau aproape nimic vechii israeliţi nu au putut să înlăture sclavia dar s-au străduit din răsputeri să o limiteze într-atît încît, conform inspiratei legi mozaice, sclavia în societatea israelită a vremii s-a transformat practic într-un serviciu la stăpîn remunerat pentru vremea cît ţinea acea stare[8]. Este adevărat totuşi că drepturile sclavilor israeliţi erau mai mari decît cele ale sclavilor proveniţi dintre

---

Meletios, Pr. Ignace Peckstadt, Pr. Jean Roberti, Bertrand Vergely, trad. din limba franceză de Nicoleta Petuhov, volum îngrijit de Tatiana Petrache, Editura Bizantină, Bucureşti, 2005, 162. Foarte pline de înţelepciune găsim şi aprecierile unui filosof necreştin care zice: *Copiii voştri nu-s ai voştri. Sînt fiii şi fiice ale Vieţii care tînjeşte chiar după ea însăşi. Ei vin prin voi, dar nu prin voi, şi chiar de sînt cu voi, ei nu vă aparţin. Le puteţi dărui dragostea voastră dar nu şi gîndul vostru, căci ei au propriul lor gînd. Le puteţi găzdui trupurile dar nu şi sufletele, căci sufletele lor sînt găzduite-n casa zilei care va să vină, pe care voi nici chiar în vis nu o puteţi cunoaşte. Vă puteţi strădui să fiţi ca ei, dar să nu căutaţi a-i face pe ei asemena vouă. Căci viaţa nu merge înapoi şi nici nu se împotmoleşte în ziua ce a trecut. Voi sînteţi arcul, iar ei săgeţi însufleţite pe care le trimiteţi înainte. Arcaşul ocheşte ţinta în nemărginire şi vă-nconvoaie cu puterea sa pentru ca ale Lui săgeţi să zboare cu iuţeală-n depărtări. Cu bucurie lăsaţi mîna Arcaşului să vă-nconvoaie. Căci aşa cum El iubeşte săgeata zburătoare la fel iubeşte arcul cel care Îl ascultă.cf.* Kahlil Gibran, *Darul iubirii,* traducere din limba engleză şi notă introductivă; Mihai Claudiu Mărîi, Editura Herald, Bucureşti, 2004, 92-93.

[8]A se vedea *Sclavia*, în *Enciclopedia Iudaismului,* de Geoffrey Wigoder, Editura Hasefer, Bucureşti, 2006, 598.

păgîni. Un fiu al lui Israel putea să devină sclav doar în cazuri cu totul excepţionale; cînd era prins în flagrant că a furat ceva de la aproapele său şi nu putea restitui ori nu avea cu ce să mai plătească despăgubirea. Şi în acest caz doar un tribunal decidea soarta lui după ce mai întîi îl judeca. Cineva mai putea ajunge în acea stare nedorită cînd se vindea singur ca sclav întrucît în starea de libertate nu putea să-şi cîştige existenţa pentru sine şi pentru familie. Totuşi cei ajunşi în sclavie prin decizia unei instanţe judecătoreşti aveau dreptul garantat ca după şase ani să fie eliberaţi. Pînă atunci însă, din momentul sosirii la casa stăpînilor lor, sclavii erau trataţi ca proprii membri ai familiei bucurîndu-se de dreptul la odihnă atît în repausul sabatic (Exod 20,10) cît şi în celelalte sărbători religioase (Deut.,16, 11).

Considerat a fi creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu (Iov 31, 15), ca şi stăpînul său de altfel, sclavul avea dreptul de a beneficia în egală măsură de celebra lege a talionului, în ideea că aceasta îl ocrotea ca pe oricare membru al comunităţii israelite. Astfel dacă stăpînul într-un acces de furie îşi lovea sclavul pînă la moarte, asupritorul lui trebuia pedepsit ca şi victima (Exod 21,21). În cazul în care îi pricinuia sclavului pierderea integrităţii corporale trebuia eliberat necondiţionat (Exod 21, 26-27)[9], ca să i se dea patronului o lecţie despre datoria respectării demnităţii şi a libertăţii confratelui său. Cu alte cuvinte să realizeze că aşa cum libertatea israeliţilor a fost exclusiv un dar al lui Dumnezeu, se cuvenea ca şi el să-i redăruiască semenului său mult preţuitul dar al libertăţii ca să-l poată sluji şi el pe Dumnezeu alături de ceilalţi fii ai comunităţii. Dacă deci libertatea nu apare în Biblie ca o realizare a omului, ci este exclusiv un dar al harului, şi o binecuvîntare ce decurge direct din legămînt, omul putîndu-se bucura de eliberarea din robia faţă de creatură doar atunci cînd devine rob exclusiv al Stăpînului său Creator şi Eliberator[10]. Conform cărţii Ieşirea toţi fiii naţiunii israelite au fost eliberaţi pentru a deveni doar slujitori ai lui Dumnezeu (Lev. 25, 42, 55). Totuşi aceia care din motive materiale erau siliţi să se vîndă sclavi nu puteau fi trataţi ca şi sclavii străini, ci la fiecare 7 ani se eliberau necondiţionat, iar cînd n-o făceau se considera un păcat extrem de grav condamnat mereu de profeţi. Eliberîndu-şi sclavii, israelitul se făcea oarecum imitatorul iubirii lui Dumnezeu care nu se dezice nicidecum de iubirea Lui faţă de poporul ales. El este definit ca Eliberatorul (II Şamuel 22, 2; Ps. 18, 3), Răscumpărătorul lui Israel (Ps. 130,8; Is., 40, 1-11; 43,14, 44, 6; 47, 4; 61, 1-3, etc.)[11]. Un teolog apusean numea Primul Testament, datorită bunelor rînduieli

[9]Vezi mai amănunţit *Sclavii* în *Arheologia biblică în actualitate*, de Petre Semen, Editura Trinitas, Iaşi, 2008, 102-104.

[10]Liberty, în *The Illustrated Bible Dictionary, Part 2 Goliath-Papyri,* Inter-Varsity Press, 1998, 898.

[11]Jacques Mercier, Liberté, în *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible,* Publié sous la direction de Centre Informatique et Bible Abbaye de Maredsous. Responsables scientifiques: Pierre-Maurice Bogaert-Matthias Delcor, Edmond Jacob-Edouard Lipinski- Robert Martin-Achard, Joseph Ponthot, Brepols, 1987, 738. Se impune totuşi sublinierea că perşii au făcut şi ei un mare pas înainte pentru apărarea libertăţii şi a demnităţii umane. Prin publicarea celebrului edict de la Ecbatana din 539 î.H. s-ar putea spune că s-au pus bazele legiferării demnităţii umane. Într-adevăr ei au iniţiat o nouă

trasmise prin profeţi şi legea lui Moise, drept *Evanghelia Vechiului Testament*[12] întrucît într-adevăr, prin numeroasele manifestări ale proniei Sale, Dumnezeu s-a descoperit ca un Dumnezeu care îl iubeşte pe om ca Tată[13], ca Salvator şi ca Soţ (Mire)[14]. Nu puţine erau cazurile în care sclavul israelit avea dreptul legal de a-l moşteni pe stăpînul său (Facerea 15,3) ori de a se şi căsători cu fiica acestuia (I Cronici 2, 35).

De incontestabilă inspiraţie divină, legea mozaică mergea pînă într-atît cu recunoaşterea demnităţii umane încît îi dădea sclavului dreptul şi la proprietate. Anul sabatic, şi cu atît mai mult anul Jubileu, prevedea eliberarea sclavilor cu familie cu tot, dacă avea, dar nu oricum, ci înzestrat cu multe bunuri: *Iar sclavului cînd îi vei da drumul ca să fie slobod, să nu-i dai drumul cu mîinile goale, ci înzestrează-l din turmele tale, din aria ta, de la teascul tău; dă-i şi lui din cele cu care te-a binecuvîntat Domnul Dumnezeul tău* (Deut. 15, 13-14). Evident că scopul nu era doar acela de a le garanta dreptul la proprietate, ci mai ales pentru a-i ajuta să obţină, cel puţin pentru un timp, o oarecare independenţă materială pînă ce va identifica alte resurse de existenţă. După cum subliniam, în afară de Moise au mai fost şi alţi vestiţi legislatori ai antichităţii care pot fi consideraţi drept promotori ai apărării libertăţii omului. Printre alţii s-a remarcat şi Cirus, regele perşilor care prin promulgarea decretului de eliberare (539 î.H.) a tuturor supuşilor Babilonului, decret de care au beneficiat şi iudeii, a împlinit profeţia lui Isaia care-l numise cu mult timp înainte, *Păstorul lui Yahweh* (cap. 44, 28), şi *Unsul Său* (cap. 41, 5). Meritul acestui monarh nu s-a evidenţiat doar pe plan politic, ci şi pe cel social fiindcă poate fi considerat cel dintîi legiferator al drepturilor omului şi de aceea a şi fost recunoscut de către iudei un adevărat instrument al providenţei divine[15].

---

politică faţă de popoarele imensului imperiu. Astfel dacă predecesorii lor, asiro-babilonenii după ce distrugeau structurile politice şi religioase ale ţărilor ocupate deportînd masiv popoarele cucerite, perşii respectau identitatea naţională şi religioasă a supuşilor refăcînd şi chiar sponsorizînd cultele locale (Vezi: *Les derniers prophètes; Aggée, Zacharie,Maleachie et quelques autres,* în *Cahiers Evangile,* nr. 90, presentés par Samuel Amsler, Paris, 1994, 8; Erijîndu-se într-un mare eliberator şi totodată într-un om îndurător faţă de vechii supuşi ai Babilonului, pe care de fapt i-a preluat, el a dispus efectiv sponsorizarea vechilor sanctuare distruse de predecesori, printre care şi cel de la Ierusualim, ca să fie restaurate şi redate cultului, pe cei supuşi i-a readus la demnitatea lor iniţială încît Biblia l-a numit „Păstorul şi unsul Domnului" (Isaia 44, 28 şi 45, 1). A se mai vedea şi *Cyrus,* în *The Interpreter´s Dictionary of the Bible, An illustrated Encyclopedia,* Abingdon Press, Nashville, 1991, 755.

[12]Cuvîntul *Evanghelie* sau *Vestea cea bună* nu este invenţia teologului mai sus citat ci se află la Isaia; *Eu Cel dintâi am zis Sionului iată-i, iată-i! Şi Ierusalimului am adus veste nou* (cap. 41, 27); *Suie-te pe un munte înalt, cel ce binevesteşti Ierusalimului, ridică glasul tău cu putere, cel ce binevesteşti Ierusalimului..*(40, 9) şi la alţi profeţi (Naum 2,1) şi Psalmi (67).

[13]Profetul Ieremia este primul la care se întâlneşte apelativul „Tată" când zice; *Tu Mă vei numi Tată al tău şi nu te vei mai depărta de Mine.* (cap. 3, 19).

[14]Vezi Paul Marie de la Croix, *L´Ancien Testament Source de Vie Spirituelle,* Les Etudes Carmélitaines chez Desclée de Brouwer, Parisiis, 1952, 395.

[15]Jacques Mercier, *Cyrus,* în *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible,* Brepols, 1987, 319; şi Samuel J. Shultz, *Călătorie prin Vechiul Testament,* Editura Cartea Creştină, Oradea, 2001, 323.

Dreptul străinilor la nediscriminare. Mai înainte de a ne referi la străini se cuvine a sublinia că Scriptura Primului Testament face o delimitare între străinii toleraţi sau mai precis emigranţi şi stabiliţi pe pământul lui Israel, din diverse raţiuni; politice, economice, religioase ori de familie şi călătorii ocazionali adică cei care tranzitau ţara israeliţilor (Exod 20, 10; Lev., 16, 29; 17, 8; II Şamuel 1, 13; Iezechiel 14, 7). Ca unul care era stabilit în comunitatea israelită, întocmai ca şi în cazul emigranţilor din statele moderne, conform legislaţiei mozaice, străinul (ger) trebuia tratat aproape la fel ca şi un cetăţean băştinaş bucurîndu-se de multe drepturi cînd zice: *Dacă un străin vine să locuiască împreună cu voi în ţara voastră să nu-l asupriţi. Să vă purtaţi cu străinul care locuieşte între voi ca şi cu un băştinaş din mijlocul vostru. Să-l iubiţi ca pe voi înşivă căci şi voi aţi fost străini în ţara Egiptului* (Levitic 19, 33-34), dar totuşi nu era scutit de celelalte îndatoriri comunitare. Se subînţelege deci că porunca iubirii aproapelui presupunea şi iubirea celor de alt neam după cum subliniază şi Domnul Hristos în pilda cu Samarineanul milostiv (Luca 10, 25-37). Cînd legiuitorul zice: *Să-l iubiţi pe străin căci şi voi aţi fost străini în ţara Egiptului* (Deut., 10,19) sau: *Să nu chinuieşti pe străin şi să nu-l asupreşti, căci şi voi aţi fost străini în ţara Egiptului* (Exod 22, 21; 23, 9) nu are în vedere doar aspectul negativ în sensul de a nu avea nimic a face cu el, ci impunea şi nişte măsuri concrete de protecţie la îndemîna oricui. Ca să fie şi mai explicit zice: *Cînd vei secera ogorul şi vei uita un snop pe cîmp, să nu te întorci ca să-l iei, ci să fie al străinului, al orfanului şi al văduvei* (Deut., 24, 19). Mărturia unei bune convieţuiri cu străinii şi mai ales neasimilarea lor forţată o dovedeşte recensămîntul din vremea regelui Solomon (970-930 î.H.) dar efectuat de tatăl său David cînd se spune că mai convieţuiau cu israeliţii un număr de 153600 de străini (II Cronici 2, 17).

Dacă prin *Convenţia Internaţională Privind Drepturile Omului*, se subliniază că din punct de vedere ştiinţific nu se justifică în nici un fel diferenţierea oamenilor pe rase şi nici discriminarea rasială cu atît mai mult Biblia nu poate găsi vreo motivaţie a deosebirii dintre oameni de vreme ce mărturiseşte că toţi oamenii îl au pe Acelaşi Dumnezeu de Tată. Articolul 4 al Convenţiei referindu-se la discriminare o condamnă ferm şi cere să fie pedepsite prin lege orice propagare a unor idei bazate, chipurile, pe superioritate sau ură rasială, incitare la discriminare rasială sau violenţă[16]. După cum subliniam mai sus, prevederea în cauză îşi găşeşte oarecum echivalentul în prevederile legii mozaice vis-à-vis de atitudinea băştinaşilor faţă de străinii care tranzitau ţara fiilor lui Israel ori doreau să aibă aici o reşedinţă permanentă. Străine erau considerate toate neamurile vecine adică: madianiţii, egiptenii (Exod 2, 22), iebusiţii (Jud. 19, 12), filistenii (II Şamuel 15, 19), moabiţii, amoniţii, sidonienii şi hitiţii (I Regi 11, 1). Pe de altă parte, se impune sublinierea că nefiind o religie fanatică, religia mozaică a respectat întru totul şi libertatea de conştiinţă întrucît nu a încercat niciodată să se impună cu forţa şi ca urmare, nici cei străini nu erau constrînşi să îndeplinească în totalitate

[16]A se vedea Institutul Român pentru drepturile omului - principalele instrumente internaţionale privind drepturile omului, în Vol. I, *Instrumente Universale*, ediţia a III-a, Bucureşti, 1997, 66.

îndatoririle religioase cerute fiilor lui Israel. În cazul unui om liber, acesta se putea sustrage chiar actului circumciziei şi celebrării Paştelui (Exod 12, 43-46). Ba mai mult, ajutîndu-l să strîngă resturile de recoltă ori strugurii şi fructele din livadă, străinul era asimilat orfanilor, văduvelor şi celor lipsiți de apărare şi ca atare Dumnezeu Însuşi va interveni să-i ia apărarea şi să-l judece pe cel care l-ar asupri în vreun fel (Ps. 94, 6; 146, 9; Ier., 7, 6; 22, 3; Iez. 22, 7, 29)[17]. Încercînd să impună grija față de cel străin şi mai ales protecția acestuia, legiuitorul îşi motivează şi teologic demersul subliniind că de fapt nici un om nu are vreun drept cu totul special înaintea lui Dumnezeu întrucît toți oamenii au fost creați la fel şi trebuie să se considere doar ca nişte oaspeți pe pămînt (Ps.39, 13; I Cronici 29, 15).

Dreptul la protecție şi la azil al refugiaților (străinilor) garantat prin Convenția privind statutul refugiaților şi adoptată la 28 iulie 1952, ratificată şi de către țara noastră pe 4 iulie 1991, care prevede acordarea dreptului de azil refugiaților şi un tratament cît mai favorabil posibil a fost şi el stipulat în Biblie, prin legea dată lui Moise cu peste trei mii de ani în urmă. Cu toate că din momentul accederii în pămîntul făgăduinței, israeliților li s-a interzis categoric să contracteze căsătorii de tip exogam pentru a evita prea marea influneță a străinilor lor şi a le perverti moravurile şi slăbi credința monteistă (Deut. 7, 1-6), totuşi străinul (ger) sau veneticul avea o seamă de privilegii ce estompează cu mult interdicțiile înrudirii cu ei. În primul rînd băştinaşilor le era interzis să-i asuprească pe cei străini (Exod 22, 21; 23, 9;Levitic 19, 33-34), ba chiar li se cerea să-i iubească aidoma confraților (Deut. 10, 19). Aşa cum precizam, în ziua de sabat, străinul avea acelaşi drept la odihnă în vederea refacerii forței de muncă (Exod 23, 12). Textele legislative le dădea dreptul de a se bucura de aceleaşi drepturi de a fi protejați ca şi orfanii şi văduvele încît psalmistul, ca de altfel şi unii profeți anteexilici spun că Dumnezeu Însuşi se erijează în apărătorul străinilor şi îl va judeca pe cel care îi asupreşte (Ps. 94, 6; 146, 9; Ier. 7, 6; 22, 3; Iez. 22, 7, 29; Zah., 7, 10; Mal. 3, 5). Străinul nu se bucura totuşi de dreptul eliberării în Anul Jubileu (Levitic 25, 45-46) dacă era sclav.

Drepturi egale înaintea instanțelor de judecată. În ceea ce priveşte drepturile civile, în afară de dreptul la odihnă (Exod 20, 10), de altfel garantat tuturor oamenilor, un alt drept de care beneficiau şi străinii în vechea societate israelită, aşa cum mărturiseşte Biblia, era dreptul de a fi apărat înaintea unei instanțe de judecată fiind exclus de la tortură pentru aflarea adevărului, aşa cum, din păcate, se obişnuia la unele popoare barbare sau în țările cu un regim totalitar şi absurd. Ca şi băştinaşul, străinul trebuia să aibă parte de o judecată dreaptă şi în cazul uciderii involuntare, drept ce se concretiza prin adăpostirea acestuia, pentru un timp, în acele cetăți de azil (scăpare), pentru cei care ar fi ucis involuntar (Exod 35, 15). Este adevărat că din punct de vedere cultic străinii nu se puteau bucura de dreptul

[17]Vezi Foreigner, în *Illustrated Bible Dictionary,* Part I, Aaron-Golan, Inter-Varsity- Press, 1998, 520; Etranger, în *Vocabulaire de Théologie Biblique,* publié sous la direction de Xavier Leon-Dufour et de Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-Francois Lacan, Sixième édition, Les Editions du Cerf, Paris, 1988, 402.

de a participa la derularea actelor de închinare de la sanctuar, dar poate că nici nu-şi doreau acest lucru, şi nici animalele lor nu puteau fi acceptate spre a fi sacrificate (cf. Lev. 22, 25). De asemenea în cazul străinilor nu se putea vorbi de accederea la funcţiile sacderdotale şi nici pe tronul regal nu puteau urca cei de alt neam. Totuşi, prin atitudinea generală de multă bunăvoinţă faţă de ei, am putea spune că se pregătea acceptarea tuturor oamenilor ca membri cu drepturi depline ai împărăţiei lui Dumnezeu de vreme ce a fost înlăturată orice barieră care-i despărţea pe iudei de neamuri (Efeseni 2, 11-19)[18]. Pe Scriptura Primului Testament se baza şi Sf. Pavel cînd le scria credincioşilor Bisericii din Galatia că: *nu mai este nici iudeu, nici grec; nu mai este nici rob, nici slobod; nu mai este nici parte bărbătească, nici parte femeiască, fiindcă toţi sînteţi una în Hristos Iisus* (Galateni 3, 28). El atenţionează deci că prin convertirea la Hristos şansele dobîndirii harului Duhului Sfînt şi a împărăţiei lui Dumnezeu sînt egale pentru toţi oamenii, fără nici o restricţie ce ar ţine de rasă, sex ori poziţie socială după cum spune şi Sf. Petru în prima epistolă (cap. 3,7) şi într-adevăr în Biserica celor botezaţi în numele Sfintei Treimi, au fost anulate toate barierele iar deosebirile au devenit cu totul neesenţiale[19].

Dreptul la neatingerea sau nelezarea demnităţii umane. Neatentarea la demnitatea umană este stipulată în art. 16 al Convenţiei care îi obligă pe toţi semnatarii să interzică pe teritoriul aflat sub jurisdicţia lor orice act care s-ar concretiza în pedepse sau tratamente ce atentează la integritatea ori demnitatea omului, cum ar fi spre exemplu, tortura sau mutilarea. Este binecunoscută de către cei care lecturează Biblia reacţia regelui David (1010-970 î.H.) faţă de regele Hanun al amoniţilor care prost sfătuit de slujitorii săi a dispus tăierea pe jumătate a bărbilor şi a hainelor ambasadorilor veniţi să exprime condoleanţe pentru moartea tatălui său. Exclusiv din această cauză regele David a pornit cu război împotriva amoniţior pe care i-a înfrînt cumplit doar ca să spele onoarea trimişilor regali (II Şamuel 10, 2-11).

De menţionat că la poporul ales chiar şi în cazurile mai grave ce impuneau pedepsa cu moartea, prin lapidare ori strangulare, din respect pentru persoana umană, celui considerat vinovat i se mai acorda întotdeauna o şansă impunînd instanţei să nu pronunţe o sentinţă capitală decît pe baza mărturiei a doi sau trei oameni, martori, iar sentinţele capitale să fie cît mai rare posibil. În comparaţie cu alte coduri de legi ale antichităţii, la vechii perşi, spre exemplu, unele pedepse atentau direct la viaţa omului, dintre care amintim; aplicarea, pentru unele delicte, a nu mai puţin de 5 pînă la 200 de lovituri de bici. Totuşi numărul maxim de lovituri se administra celui care otrăvise cîinele unui vecin, iar pentru uciderea involuntară a unui om, vinovatului i se aplicau cîte 90 de lovituri, iar în cazul unui omicid voit se pedepsea întreaga familie a vinovatului. Nu puţine erau cazurile în care unele

[18]Foreigner, în *Interpreter's Dictionary of the Bible, An Illustrated Encyclopedia,* F. J. Abingdon Press, Nashville, 1991, 310-311.

[19]A se vedea Heiko Krimmer, *Epistola către Galateni-comentariu biblic,* vol. 13, Editura Lumina lumii, Korntal, 2001, 102.

crime şi delicte se pedepseau cu mutilarea; scoaterea ochilor, însemnarea cu fierul roşu, iar pedepsele capitale erau şi ele de-a dreptul umilitoare constînd în otrăvire, tragerea în ţeapă, răstignire, spînzurarea cu capul în jos, lapidarea, jupuirea pielii, strivirea capului, acoperirea cu cenuşă fierbinte, îngroparea de viu pînă la gît, etc. Chiar şi celebrul Cod al regelui mesopotamiam Hamurabi (1792-1750 î.H.) nu de puţine ori, prevedea mutilarea persoanei prin tăierea unui membru al corpului, ori scoaterea ochilor. Acelaşi cod sumerian, spre exemplu, stipula, printre altele, că dacă un fiu îşi ridică mîna împotriva propriilor părinţi să i se amputeze ambele braţe[20]. La vechii evrei, deşi legea talionului zicea: *Dacă se întîmplă o nenorocire, vei da viaţă pentru viaţă, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, arsură pentru arsură, rană pentru rană, vînătaie pentru vînătaie* (Exod 21, 23-25). Textul din cartea Levitic limitează interdicţia doar cu privire la aproapele, prin aceasta înţelegîndu-se doar cel de acelaşi neam şi credinţă: *De va pricinui cineva vătămarea aproapelui său, aceluia să i se facă ceea ce a făcut şi el altuia: frîntură pentru frîntură, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, să i se facă aceeaşi rană pe care a făcut-o el aproapelui său. Cine va ucide un dobitoc să-l înlocuiască, dar cine va ucide un om să fie pedepsit cu moartea* (Leviticul 24, 19-21): *Cu răul pe care îl va face cineva aproapelui său, cu acela trebuie să i se plătească* (Deut. 19, 21). Coroborată cu legea noahidă care prevedea cam acelaşi lucru cînd zice: *Dacă varsă cineva sîngele omului, şi sîngele lui să fie vărsat de om* (Geneză 9, 6), legea talionului se adresa de fapt aşa numitului *răzbunător de sînge* (goel hadam). Conform cutumei vremii, dar mai ales fiindcă nu existau încă instanţe de judecată oficiale acreditate cu împărţirea dreptăţii, la vechii semiţi, *goelul* (răzbunătorul sîngelui) avea acreditarea din partea tribului sau a clanului pe care-l reprezenta să facă de îndată dreptate persoanei lezate. Totuşi exista şi un mare neajuns ce ţinea de înclinarea exagerată a omului spre răzbunare şi graba de a vărsa sînge, răzbunătorul nu mai cerceta circumstanţele în care s-a produs crima voluntară sau accidentală şi lovea fără milă pe autorul crimei.. Urmarea firească era că un alt membru din familia celui ucis, chipurile pe drept, de către *goel,* de fapt tot un răzbunător al sîngelui, ca unul care se considera răzbunătorul victimei căuta să-l ucidă pe răzbunătorul sîngelui celeilalte familii ori trib şi ca urmare, crimele se ţineu lanţ creindu-se un şir interminabil de răzbunări. Pentru a se stopa actele de răzbunare s-a dat legea talionului care însemna o restricţionare a răzbunării personale, dar mai ales scopul ei a fost acela de a nu mai permite să-i faci aproapelui un rău mai mare decît ţi-a făcut el. Aşadar prin acea lege nu s-a urmărit de fel încurajarea răzbunării întrucît Moise însuşi sugerase neaplicarea ei *ad litteram.* De fapt, legea însăşi în anumite circumstanţe, în locul unei pedepse fizice recomanada o despăgubire materială din partea celui culpabil (Exod 21, 18 şi 26) şi acelaşi leguitor îndeamnă insistent să se renunţe la răzbunare cînd zice: *Să nu duşmăneşti pe fratele tău în inima ta ...Să nu te răzbuni şi să nu ai ură împotriva fiilor poporului tău. Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi* (Leviticul 19, 17).

[20]Legea 195, ANET, 175 apud *Esodo,* în *Grande Commentario Biblico , Parte I, Il Vecchio Testamento*, Querinana- Brescia, 1974, 77.

Cărțile sapiențiale vin şi ele cu noi lămuriri cînd adaugă: *Nu spune, precum a făcut aşa îi voi face şi eu lui, voi răsplăti omului după faptele lui* (Proverbe 24, 29) şi niciodată să nu spui: *Vreau să răsplătesc cu rău ! Nădăjduieşte în Domnul şi El îți va veni în ajutor* (cap. 20, 22). În concluzie, pentru evitarea escaladării violențelor şi pentru a se evita atentarea la demnitatea persoanei, în cele mai multe cazuri, se încerca a se da pedepse compensatorii (Semen, 2004: 215-217).

N-ar fi totuşi exclus, aşa cum sugerează unii ca legea talionului să fie avut în vedere şi descurajarea depunerii de mărturie mincinoasă deoarece contextul ar lăsa să se înțeleagă tipul de penalizare impus într-o astfel de situație, (MacDonald, 2002: 197) alții însă cred că, potrivit legii orale, textul în cauză ar face aluzie la o compesație financiară, adică să se facă răscumpărarea valorii unui ochi, prin aceasta înțelegîndu-se acoperirea integrală a prejudiciului suferit la care să se mai adauge toate cheltuielile aferente, respectiv acoperirea integrală a cheltuielilor medicale şi contravalorarea a ceea ce ar fi putut cîştiga cel rănit[21]. În concluzie aşadar prin aplicarea legii talionului nu înseamnă incitare la permanentizarea violențelor ceea ce nu corespunde principiului biblic şi nici intenției legiuitorului fiindcă acesta a vrut de fapt să stopeze răzbunarea oarbă şi să-i dea omului dreptul de a se apăra ca să nu fie ucis orbeşte. O altă interpretare iudaică a legii talionului ar fi aceea că prin ea nu se urmărea excaladarea violențelor şi a conflictelor interumane, ci dimpotrivă, stoparea acestora prin interdicția de a-i face aproapelui tău un rău mai mare decît ți-a făcut el. Ca un bun psiholog şi cunoscător al firii umane legiuitorul ştia că omul a fost dintotdeauna pornit spre un exces răzbunare. O atestă, printre altele, Lameh, descendentul criminalului Cain care nu se sfieşte a-şi mărturisi față de soțiile sale Ada şi Sela setea însutită de răzbunare (Geneză 4, 23-24).

Tot legat de această lege şi în egală măsură de drepturile omului de a i se face judecată dreaptă, atunci cînd se impunea, ar fi şi interzicerea pedepsirii copiilor în locul părinților şi viceversa (Deut. 24, 16), pentru ca fiecare să fie responsabilizat pentru faptele proprii. *Doar sufletul care păcătuieşte,* zice profetul, *acela va muri. Fiul nu va purta nedreptatea tatălui şi nici tatăl nu va purta nedreptatea fiului. Celui drept i se va socoti dreptatea sa, iar celui rău, răutatea sa* (Iezechiel 18, 20).

Dreptul la remunerarea corectă a muncii, fără discriminare stipulat în O.I.M, nr. 100 apare şi el în gîndirea biblică printre drepturile fundamentale ale omului şi de aici şi zicala modernă: *drepturile salariatului primează întotdeauna asupra dreptului patronului*[22]. Se ştie că munca ține de firea umană şi de însăşi rațiunea de a fi a omului. Referatul biblic ne spune că cel dintîi om a fost *aşezat în grădina Edenului ca să o lucreze şi să o păzească* şi totodată să se poată bucura în voie de roadele sale (Geneză 2, 15) şi abia după aceea i s-a dat o tovarăşă de viață, ceea ce înseamnă că munca este esențială şi de fapt condiționează întemeierea unei familii

[21]Vezi Talion, *Enciclopedia Iudaismului,* de Geoffrey Wigoder, Editura Hasefer, Bucureşti, 2006, 66.

[22]Vezi Geoffrey Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului ,* trad. de Radu Lupan şi George Weiner, Editura Hasefer, Bucureşti, 2006, 395.

ceea ce impune multă responsabilitate. Iniţial munca nici nu apărea ca o corvoadă grea întrucît abia după comiterea greşelii a avut loc transferul omului de la o muncă uşoară şi plăcută la o alta mult mai dificilă, cea a lucrării pămîntului (Geneză 3, 17-19). Talmudul precizează că de fapt munca pentru om este un drept şi în acelaşi timp şi o datorie de care trebuie să se achite cît mai onorabil posibil fiindcă subliniază că Adam nu s-a hrănit mai înainte de a fi muncit (Geneză 2, 15). De asemenea se impune precizarea că cel care munceşte cinstit este asemănat de Biblie cu cel care slujeşte lui Dumnezeu deoarece 'a munci' şi 'a sluji' se exprimă în ebraica biblică prin acelaşi verb *avod* şi respectiv acelaşi substantiv *avoda* (II Regi 9, 7; 10. 23; Isaia 54, 17; Geneză 50, 17; Isaia 56, 6 etc.)[23]. Conform înţelepţilor talmudici *orice om are obligaţia de a-şi învăţa fiul o meserie. Cel care nu se achită de această obligaţie îşi învaţă fiul să devină hoţ. Cel care are o meserie în mîinile sale se aseamănă cu o vie bună, îngrădită în care nu pot pătrunde vite şi alte animale şi nici trecătorii nu pot lua nimic din ea*[24]. Nu-i de mirare că majoritatea rabinilor erau obligaţi să deprindă mai întîi o meserie din care să trăiască împreună cu familiile lor şi numai după aceea să explice Tora, altfel rabinul care este remunerat de alţii pentru studiul şi învăţarea Torei riscă să facă din Tora sfîntă un simplu negoţ[25]. În acest context înţelegem de ce şi Sf. Pavel subliniază atît de insistent că şi-a cîştigat existenţa muncind cu propriile braţe pentru a nu-i împovăra pe alţii.

Dreptul remunerării muncii prestate, indiferent de forma acesteia, stipulat în Convenţia amintită mai sus, este foarte bine precizat şi de Biblie cînd zice: *Să nu opreşti pînă a doua zi plata celui tocmit cu ziua* (Leviticul 19, 13). Cartea Deuteronomului îl asimilează pe cel care s-a angajat cu ziua unui om sărac şi nevoiaş a cărui familie, şi el personal, depind exclusiv de munca prestată cu ziua şi de aceea îndeamnă la o răsplată imediată de către cel care l-a angajat. *Să nu nedreptăţeşti,* zice, *pe simbriaşul sărac şi în nevoi, fie că este unul dintre fraţii tăi, fie că este unul din străinii care locuiesc în ţara ta, în cetăţile tale. Să-i dai plata pentru ziua lui (de muncă) înainte de apusul soarelui, fiindcă este sărac şi o doreşte mult. Altfel va striga către Domnul împotriva ta şi te faci vinovat de un păcat* (cap. 24, 14-15). *Înainte de apusul soarelui,* vrea să spună ca şi în Levitic, *în aceeaşi zi,* întrucît la vechii evrei, ziua următoare începea de cu seară de la apusul soarelui, iar nu ca la noi de la miezul nopţii. Altfel spus, plata unui argat se impunea a fi plătită cu promptitudine.(MacDonald, 2002:200). Bazat pe Biblie, Talmudul consideră atît de grav păcatul amînării plăţii muncitorului încît îl asimilează pe patronul rău platnic, cu criminalul fiindcă a reţine plata lucrătorilor

[23]A se vedea *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon withan appendx containing the Biblical Aramaic...by Francis Brown D. O.D. Litt.* Hendrickson Publisher´s Peabody, Massachusetts, 1979, p. 713-714; *Dictionar Enciclopedic de Iudaism*, p. 456.

[24]A se vedea, Cohen, *Talmudul ,* trad. de C. Litman, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999, 282.

[25]Vezi *Legile muncii,* în *Dicţionar Enciclopedic de Iudaism*, traducere: Viviane Prager, C. Litman, Ţicu Goldstein, coordonare: Vivian Prager, Schiţă a Istoriei Poporului Evreu, trad. C. Litman, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001, 456.

este ca şi cum ai lua viaţa cuiva[26]. Sfîntul Ambrozie al Milanului îşi motivează şi teologic comentariul la cartea Levitic privitor la plata simbriaşului cînd precizează: *Nimeni să nu-l îneşele pe lucrător la plata datorată. Fiindcă sîntem şi noi lucrători Domnului Dumnezeului nostru şi de la El aşteptăm plata muncii noastre, şi tu orice lucru ai de făcut, dacă tăgăduieşti lucrătorului plata meritată, adică îl plăteşti prea puţin şi prea ieftin, vei fi refuzat cînd vei cere plata făgăduinţelor cereşti*[27].

În concluzie faţă de cele prezentate mai sus reţinem că elementele esenţiale ale drepturilor omului se regăsesc destul de firav în unele coduri de legi ale unor popoare mai evoluate cultural din antichitate, cum au fost mai ales la mesopotamieni, secondate de perşi care evident le-au sporit prin acordarea unor libertăţi sporite supuşilor, cum ar fi dreptul de a trăi în ţara natală şi dreptul de a se închina nestingherit zeilor proprii. Faţă de acele coduri de legi, cea mozaică se caracterizează printr-un sporit spirit umanitar care, printre altele, garanta dreptul la libertate, dreptul la nediscriminare în faţa instanţelor de judecată, dreptul la muncă şi la remunerarea onestă a acesteia, ocrotirea străinilor şi a tuturor celor mai expuşi ai societăţii cum ar fi; săracii, sclavii, văduvele, orfanii, etc.

Dacă după atîtea mii de ani, omenirea a juns la o reală maturitate încît a formulat şi impus o legislaţie cu valenţe general valabile un aport substanţial la formarea conştiinţei egalităţii tuturor oamenilor înzestraţi cu aceeaşi demnitate a fost subliniată cu mult timp în urmă de Sf. Pavel care scria: *Nu mai este iudeu, nici elin:nu mai este nici rob, nici liber* (Galateni 3, 28). Nu greşim dacă afirmăm că Biblia a avut un rol major în implementarea marilor idei umanitare ale modernismului. Altfel spus, prin mesajul său, Biblia a pregătit conştiinţele oamenilor aşa cum se poate observa chiar din Declaraţia drepturilor din statul Virginia (12 iunie 1776) care afirmă că: *toţi oamenii sînt prin natura lor liberi şi independenţi,* iar în *Declaraţia de Independenţă a Statelor Unite ale Americii* (4 iulie 1776) se precizează că: *„...toţi oamenii au fost creaţi egali; ei sînt înzestraţi de Creator cu anumite drepturi inalienabile.* Lumea conştientizează din ce în ce mai mult că fără cunoaşterea *dar mai ales fără recunoaşterea demnităţii tuturor membrilor familiei umane şi a drepturilor lor egale şi inalienabile nu se poate constitui fundamentul libertăţii, dreptăţii şi păcii în lume,* după cum se declară în preambulul Adunării Naţiunilor Unite (Rez. Nr. 217-A-III)[28].

Faţă de cele de mai sus considerăm totuşi că fără o solidă bază biblică şi o motivaţie religioasă, drepturile omului oricît de bine ar fi stipulate în legislaţiile popoarelor pot rămîne doar la nivel de teorie sau literă moartă. Hristos ne-a atenţionat că putem întîmpina împărăţia promisă de El doar dacă nu ne limităm la

---

[26]Vezi, B.M. 122 a, apud Geoffrey Wigoder, *Enciclopedia Iudacă,* p. 396; *Legile muncii,* în *Dicţionar Enciclopedic de Iudaism*, 456.

[27]Vezi, *Scrisori, XIX,* Sfântul Ambrozie al Milanului, *Scrieri*, traducere David Popescu, în P.S.B., 53. Editura I. B.M.B.O.R., Bucureşti, 1994.

[28]Vezi Frédéric Sudre, *Drept European şi Internaţional al Drepturilor Omului*, Prefaţă de conf. univ. dr. Valentin Constantin, traducere de Raluca Bercea (coord.), Violeta-Irina Avram, Magdalena Roibu, Flaminia-Nera-Flavia Stârc-Meclejan, Andreea Verteş-Olteanu, Poliron, Iaşi, 2006, 45-46.

declarații, ci ne implicăm plenar în bătălia pentru punerea în practica de zi cu zi a drepturilor omului. Altfel cum ne-am putea enumera printre cei cărora Păstorul, Judecătorul şi Mielul le va zice în ziua judecății: *Veniți la Mine, oile Mele, căci am fost flămînd, mi-a fost frig, am fost în închisoare şi v-a păsat de Mine; Mi-ați respectat dreptul de a fi hrănit, îmbrăcat, vindecat, eliberat şi tratat cu demnitate.* Păstorul nu-i condamnă aici doar pe acei care înfometează, exilează, întemnițează şi îi torturează pe alții, pe toți monştrii oribili ai istoriei şi polițiile lor, care abat suferința peste popoarele acestei lumi, ci şi pe toți cei care îngăduie prin indiferența lor să se întîmple toate aceste lucruri, care nu intervin în favoarea celor oprimați şi loviți, fie că aceştia se află la uşa noastră sau de cealaltă parte a globului[29]. Demnă de subliniat este şi remarca lui Montgomery că *nepăsarea şi neintervenția celui aflat în nevoi materiale sau în suferință este o reală culpabilitate* adăugînd că există un drept al omului de a fi ajutat, iar acest drept ar trebui să fie sancționat legal[30], aşa cum proorocul Moise stipulase în Legea sa drepturile săracilor.

Bibliografie selectivă

**Consiliul Pontifical Pentru Dreptate şi pace*, 2007, Compendiu de Doctrină Socială a Bisericii, traducere din italiană de Pr. Dr. Lucian Fărcaş, Sapientia, Iaşi

**Instrumente Internaționale Privind Drepturile Omului,* 1997, vol. I., Bucureşti

**Scrierile Părinților Apostolici,* 1979, traducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, în P.S.B., Editura I.B.M.B.O.R., București

De Pury, Roland, 1981, *L´Evangile et droits de l´homme,* Editions „Labor et Fiddes", Genève

Dominique Beaufils, Pr. Boris Bobrinskoy, Pr. John Brecq, Olivier Clement, Claude Hiffler, Pr. Ioannis Chryssavgis, Mitropolitul Meletios, Pr. Ignace Peckstadt, Pr. Jean Roberti, Bertrand Vergely, 2005, *Bioetica şi taina persoanei- perspective ortodoxe*, traducere din limba franceză de Nicoleta Petuhov, volum îngrijit de Tatiana Petrache, Editura Bizantină, Bucureşti

Frédéric Sudre, 2006, *Drept European şi Internațional al Drepturilor Omului*, prefață de Valentin Constantin, traducere de Raluca Bercea (coord.), Violeta-Irina Avram, Magdalena Roibu, Flaminia-Nera-Flavia Stârc-Meclejan, Andreea Verteş-Olteanu, Polirom, Iaşi

[29]Roland de Pury, *L´Evangile et droits de l´homme,* Editions „Labor et Fiddes", Genève, 1981, p. 266; A se vedea şi textul Evangheliei de la Matei 25, 1-46.

[30]Vezi John Warwick Montgomery, *Drepturile omului şi demnitatea umană,* Editura Cartea Creştină, Oradea, 2004, p. 184-185; Legea 195, ANET, 175 apud *Esodo,* în *Grande Commentario Biblico , Parte I, Il Vecchio Testamento,...*Querinana- Brescia , 1974, 77; A se vedea Foreigner, în *Interpreter´s Dictionary of the Bible, An Illustrated Encyclopedia,* F. J. Abingdon Press, Nashville, 1991, 310-311; Heiko Krimmer, *Epistola către Galateni-comentariu biblic,* vol. 13, Editura „Lumina lumii", Korntal, 2001, 102; Foreigner, în *Interpreter´s Dictionary of the Bible, An Illustrated Encyclopedia,* F. J. Abingdon Press, Nashville, 1991, 310-311; A se vedea Heiko Krimmer, *Epistola către Galateni-comentariu biblic,* vol. 13, Editura „Lumina lumii", Korntal, 2001, 102.

Gibran, Kahlil, 2004, *Darul iubirii,* traducere din limba engleză şi notă introductivă de Mihai Claudiu Mărîi, Editura Herald, Bucureşti

Hans Küng, 2005, *Iudaismul –Situaţia religioasă a timpului ,* introducere de Andrei Marga, traducere din limba germană de Edmond Nawrotzky-Török, Editura Hasefer, Bucureşti

John Breck, 2003, *Darul sacru al vieţii-tratat de bioetică,* traducere de Irineu Pop Bistriceanu, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003

Krimmer, Heiko, 2001, *Epistola către Galateni-comentariu biblic,* vol. 13, Editura „Lumina lumii", Korntal

Montgomery, John Warwick, 2004, *Drepturile omului şi demnitatea umană,* Editura Cartea Creştină, Oradea

Paul Marie de la Croix, 1952, *L´Ancien Testament Source de Vie Spirituelle,* Les Etudes Carmélitaines chez Desclée de Brouwer, Parisiis

Semen, Petre, 2008, *Arheologia biblică în actualitate*, de Petre Semen, Editura Trinitas, Iaşi

Sfântul Ambrozie al Milanului, 1994, *Scrieri*, traducere David Popescu, în P.S.B., 53. Editura I. B.M.B.O.R., Bucureşti

Wigoder, Geoffrey, 2006, *Enciclopedia Iudaismului,* Editura Hasefer, Bucureşti

Retorica elogiului în *Didahiile* lui Antim Ivireanul

Maria CĂTĂNESCU

En s'appuyant sur les omilies d'Antim Ivireanul, l'auteur propose une analyse rhétorique de l'éloge. On discute les stratégies fondamentales de l'éloge direct et indirect, visant un grand nombre de référents intra –et extradiscursifs.

1. Observaţiile de mai jos pornesc de la premisa că secvenţele de tip *laudatio* sînt componente definitorii pentru varianta de discurs reprezentat de omilie[1]: „cuvînt de învăţătură", rostit în biserică, în prezenţa unui public, de obicei eterogen, cu intenţia de a-l instrui, educa, emoţiona şi de a-i oferi modele şi repere morale înalte.

Formă fundamentală de manifestare a *ethosului*[2], elogiul pune în evidenţă o anume imagine a oratorului, legată de situaţia concretă de discurs, respectiv de totalitatea factorilor care determină, influenţează şi justifică activitatea verbală.

Totodată, elogiul interesează şi domeniul *pathosului* [Amossy (2000): 163-194], în măsura în care exteriorizează reacţiile emoţional-afective ale oratorului, transferabile – ipotetic cel puţin – asupra auditoriului.

În această perspectivă, analiza tehnicilor de elogiere din „Didahii" poate furniza indicii relevante pentru specificul oratoriei sacre practicate de Antim Ivireanul.

2. În corpusul examinat, secvenţele de elogiere, de obicei apreciabile ca întindere, sînt centrate, în mod inerent, asupra referenţilor canonici, tradiţionali: rezultă o *tipologie tematică* previzibilă, remarcabilă însă sub aspectul diversităţii, al complexităţii şi al consecinţelor retorice. De pildă, este evident faptul că statutul referentului influenţează decisiv atît conţinutul şi organizarea de ansamblu a predicii, cît şi, mai ales, structura planului restrîns, reprezentat de unitatea compoziţională encomiastică.

2.1. Clasa – eterogenă şi dominantă – a *referenţilor intradiscursivi*, care aparţin universului de discurs creat de şi într-o anumită circumstanţă, cuprinde:

[1] Informaţii exhaustive privind *predica*, la Gordon (2000).

[2] Definiţie şi prezentare generală a conceptului, la Amossy (2000: 60-69).

- personaje biblice şi mari sfinţi ai creştinismului (ortodox): Iisus, Fecioara Maria, Sfinţii Constantin, Dumitru, Nicolae, Petru şi Pavel;

- mari sărbători creştine: Naşterea Domnului, Adormirea Maicii Domnului, Floriile;

- ritualuri de cult creştin: botezul, postul, spovedania, rugăciunea, parastasul;

- precepte creştine: credinţa, milostenia, iubirea, smerenia ş.a.

2.2. În paralel, dar în forme preponderent lapidare, elogiul se extinde şi asupra *referenţilor extradiscursivi*, ocazionali (Constantin Brâncoveanu, domnitorul Ţării Româneşti) sau permanenţi (auditoriul); decurge de aici una dintre trăsăturile distinctive ale oratoriei a lui Antim: caracterul interpersonal, frecvent de tip dialogic, al predicilor sale, orientate consecvent către publicul-ţintă, real şi prezent.

3. Într-o analiză a mecanismelor şi a formelor de omagiere, nu este de ignorat nici distincţia dintre reprezentarea indirectă (implicită sau aluzivă) a elogiului şi cea directă (explicită şi explicată). Inegale ca pondere şi efecte, aceste două formule discursive se află în relaţie de strictă dependenţă cu tipul de referent elogiat.

3.1. Elogiul indirect se înregistrează în două variante de bază, semnificative pentru „diplomaţia verbală" ecleziastică:

(a) Prin autoumilinţă („afectare a modestiei")[3], oratorul se autodiscreditează temporar, dar sistematic, creîndu-şi o imagine hiperbolică prin minimalizarea propriilor calităţi; este un protocol discursiv oficializat care pune în valoare, prin contrast, un personaj biblic sau o mare sărbătoare creştină, anticipînd prezentarea encomiastică propriu-zisă, directă, în manieră descriptivă, narativă sau argumentativă:

> „Drept aceia, ce voiu *putea cuprinde cu mintea mea, sau ce lucru vrednic voiu putea grăi asupra zilei aceştiia* [Întîmpinarea Domnului –n.n.]? *Nu poci să mă întinz unde nu ajung, nu pot să vorbesc cele ce nu ştiu. Îm mărturisesc, nevredniciia şi neputinţa; nu îndrăznesc a mai zice nimica.* ***Că biruiaşte şi covîrşaşte mai presus decît toată priceperea minţii omeneşti graiul pomenirii şi fecioriia sfintei Fecioare aceştiia***" (p. 31)[4].

(b) Paradoxal, elogierea indirectă se poate sprijini şi pe anumite forme de blamare; avem în vedere secvenţele, nu puţine la număr, care rezultă din colajul a două planuri, opozabile sub raportul conţinutului şi a efectelor (pe) care le declanşează. Astfel, pe principiul „reacţiei în lanţ", elogiul unui sfînt / ritual/ precept creştin devine punct de plecare pentru reproşuri, acuze, apostrofe orientate către publicul-auditor care încalcă, real sau ipotetic, o normă canonică sau ignoră un model.

Atitudinile umane sancţionabile amplifică, prin antiteză şi ricoşeu, valoarea „obiectului" venerat; în plus, enclavele de blam constituie una dintre

[3] V. precizări de principiu la Mortara Garavelli (1999: 264-265).

[4] Exemplele trimit la Antim Ivireanul (1972).

formele majore şi specifice de coerenţă şi coeziune a discursului omiletic, în sensul că asigură legătura dintre universul discursiv şi universul extradiscursiv, al publicului receptor.

Derivat din elogiu şi consecutiv acestuia, blamul pregăteşte introducerea altei secvenţe tipic omiletice – secvenţa hortativă, prin cumul de sfaturi, marcat de un conjunctiv cu valoare de imperativ: *să facem bine, să ascultăm, să cinstim, să ne cucerim.*

3.2. Elogiul direct, extrem de bine reprezentat, impune observaţii diferenţiate, în funcţie de natura şi statutul referentului.

3.2.1. *Referentul extradiscursiv* – auditoriul – este asociat cu cea mai simplă şi mai convenţională procedură de susţinere a elogiului direct, reductibilă la formulele stereotipe de adresare: *feţii miei, iubiţii miei, iubiţii miei ascultători, iubiţii miei întru Hristos frat şi blagosloviţi creştini, cinstiţi şi de neam bun boiari* ş.a.

Minimale ca dimensiune sau dezvoltate şi diseminate strategic în diverse părţi ale predicii, adresările către public sînt, fără excepţie, formule standardizate cu funcţii multiple: de flatare şi captatio benevolentiae, de stabilire şi de refacere periodică a interdependenţei afective dintre orator şi auditori sau de semnalare a unei noi ramificaţii tematice; de asemenea, digresiunile adresative relevă stratificarea ierarhică „locutor – receptor", fiind în consecinţă, indici neechivoci ai ethosului ierarhic.

Mult mai elaborate, şi în acord cu un ceremonial verbal oratoric specific epocii şi situaţiei de discurs, sînt secvenţele în care lauda şi flatarea publicului se împletesc cu autoumilinţa mimată a predicatorului: „*/.../ văzînd atîtea cinstite obraze, împodobite cu florile bunătăţilor şi cu înţelepciune,* ***mă spăimîntez şi nu cutez a grăi***" (p.41).

3.2.2. Elogiul direct şi explicit al *referenţilor intradiscursivi*, fundamental pentru organizarea predicii, prezintă multiple (sub)variante de realizare, supradeterminate tematic.

Indiferent de obiectul de referinţă, acest secvenţe sînt expresia unor reacţii şi stări emotiv-afective din seria de maximă intensitate şi durabilitate a pasiunilor: preţuire, respect, admiraţie, recunoştinţă, iubire şi, mai ales, veneraţie, forma cea mai înaltă a pasiunilor euforice[5].

(a) *Elogiul „persoanei"* (Iisus, Fecioara Maria, Sfîntul Nicolae, Constantin, Dimitrie sau Petru şi Pavel) stă sub semnul opulenţei şi al fastului retoric, dar şi al tendinţei de prezentare explicativ-argumentativă. Ca atare, secvenţele encomiastice şi, prin extensie, predica în ansamblu, întreţin persuasiunea de tip emoţional.

De regulă, avem a face cu un elogiu anunţat, secvenţa encomiastică fiind semnalată de o procedură lexico-gramaticală de avertizare: două perechi lexicale, cu apariţie repetată, în forme identice sau modificate gramatical, se

[5] Despre *emoţii* şi *pasiuni* v. Parret (1986: 7-117); Greimas – Fontanille (1997) *passim.*

fixează ca semnale lingvistice ale elogiului: *mă minunez / minune* şi *laud / laudă* (subst.) Sub tutela acestor termeni cu apariţii multiple în acelaşi fragment de text, se dezvoltă o subtilă retorică a insistenţei şi a emfazei, punînd în evidenţă dominanta emoţională a oratorului, care în principiu, se transferă şi asupra publicului.

La Antim, acest tip de encomion presupune împletirea coerentă a două serii de elemente figurative / compoziţionale, cu grad diferit de originalitate.

Catacrezele specializate, de categorizare elogioasă, preponderent metaforică, asigură nu numai eleganţa de expresie, ci şi stabilitatea limbajului religios (*lumina dumnezeirii, mîntuitorul lumii, împărăteasa ceriului şi a pămîntului, muntele credinţii şi al nădejdii, muntele dragostei şi al smereniei* etc.):

În schimb, prelucrările sau construcţiile inedite, respectînd însă spiritul şi tiparele canonice, fixează „amprenta" stilistică de bază, respectiv marca de identitate a oratorului; cu simplu titlu de exemplu, reţinem selectiv cîteva elemente şi practici discursive, care susţin constant strategiile de omagiere:

- *Secvenţele imnice*, în stil „înalt" şi „sublim", bogat ornamentat, formează ample descrieri ornamentale, estetizante şi idealizante.

În „Cazanie la Adormirea Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu" – predică de referinţă antologică în sensul amintit – dominanta retorică este condensarea figurativă: figurile sintactice prin excelenţă oratorice (anafora, paralelismul sintactic) asigură atît cadenţa frazei, cît şi emfatizarea conţinuturilor, alături de numeroasele repetiţii lexicale, hiperbole prin supradimensionare şi mai ales, de gruparea „în cascadă" a interogaţiilor retorice şi a tropilor:

> „*Aceasta **astăzi** să mută de pre pămînt la ceriu; lasă întristăciunea şi să duce la bucurie, lasă cele de jos şi priimeşte cele de sus; lasă cele stricăcioase şi cîştigă cele nemuritoare şi vecinice. **Astăzi** îş dă preasfînt sufletul ei în mîinile Fiiului ei şi cu cîntări îngereşti şi apostoleşti să petrece cinstit trupul ei în satul Ghethsimani, spre îngropare.*
>
> ***Astăzi** ceriul întinde sînurile sale şi priimeşte pre ceia ce au născut pre cela ce nu-l încape toată zidire.*
>
> ***Astăzi** să minunează toate puterile cereşti, zicînd una către alta: **cine iaste aceasta** ce să sue din pustiiu, adecă de pre pămînt, la ceriu? **Cine iaste aceasta** care să iveşte ca zorile, frumoasă ca luna şi aleasă, ca soarile? **Cine iaste aceasta** ce să sue de pre pămînt în ceriu, albită, înflorită, întru care hulă nu iaste? Rădicaţ porţile voastre, zic cetele cele / îngereşti, una către alta şi cu cîntări de laudă priimiţ pre împărăteasa ceriului şi a pămîntului, care vine, să lăcuască den a dreapta împăratului Dumnezeu, cu îmbrăcăminte cu aur împletită, împistrită, după cum zice David, căci aceasta iaste ceia ce au împăcat ceriul cu pămîntul şi pre Dumnezeu cu omul. **Aceasta** iaste bucuriia celor drepţi şi nădejdia celor păcătoşi"* (p. 20-21).

Curent în „Didahii", acest model de elaborare a secvenţei panegirice poate fi considerat o primă formă de existenţă a prozei poetice în literatura romînă.

- *Portretul moral (etopeea)* reține atenția îndeosebi în varianta explicată, prin imbricarea elogiului propriu-zis, de tip poetic, integral metaforizat, cu motivarea elogiului prin serii de argumente şi explicații; astfel, un subtip tematico-structural de descriere dezvoltă o epanodă şi se dezvoltă pe acest suport figural, în condițiile în care componentele de bază ale „obiectului" descris sînt glosate succesiv şi sistematic:

> „Făcîndu-ş şi noaptea calea sa jumătate *eşit-au aici*, în lumina aceasta a noastră, *ca un mire din cămara* sa; *eşit-au* zic, *nădejdea tuturor vecilor, bucuriia îngerilor, mîntuirea neamurilor, scularea celor morți, izvorul milii, rădăcina vieții. Eşit-au cuvîntul Tatălui, cu trup îmbrăcat, din trupul Fecioarei; eşit-au* ***gol,*** *pentru ca să ne îmbrace pre noi,* ***sărac*** *ca să ne îmbogățească,* ***smerit*** *ca să ne înalțe la ceriu, ca un prunc / ca să ne facă pre noi desăvîrşit şi să ne dea noao bucuriia cea vecinică.* Auzitu-s-au, rogu-vă, vreodată, veste ca aceasta? Au socotiț că să va mai auzi? (p. 197).

- *Comparația macro-discursivă,* cu statut de figură compoziționlală, structurată pe principiul unei parelele antitetice, permite evaluarea de tip superlativ, euforic.

Acest model, aplicat restrictiv şi justificat tematic, în două predici („Cazanie la adormirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu" şi „Cuvînt de învățătură în 25 a lunii Dechemvrie, la naşterea domnului nostru Iisus Hristos") presupune o schemă particulară de constituire a secvenței panegirice: o enumerare dezvoltată care aduce în prim plan multiple fapte/ evenimente excepționale (din categoria minunilor) formează primul termen al paralelei adversative, pus în umbră de cel de al doilea termen al secvenței, avînd drept centru imaginea Fecioarei Maria sau a lui Iisus:

> „Astăzi au strălucit noul Adam, carele nu iaste lăcuitoriu, ci domn şi stăpîn raiului, pre carele /, frumoseția pomului celui oprit nu-l va înşăla, şarpele nu-l va vicleni, muiarea nu-l va amăgi.
>
> Astăzi au răsărit lumina întru întunerec.
>
> Astăzi, pre acela de carele să turbura ceriul şi ceriul ceriurilor, avîndu-l lumea, neştiind l-au cîştigat.
>
> *Văzut-au sfinții, strămoşii noştri, minuni mari şi fără de număr; că Marea Roşie, desfăcîndu-se în doao le-au făcut cale; focul, ca un stîlp luminîndu-le noaptea, le-au slujit; norul, de arşița şi zăduful zilii i-au umbrit; ceriul, hrană îngerească le-au dat; piatra cea vîrtoasă, păhar dulce li-au deschis; Iordanul, curgerile sale cele repede*
>
> *spre fugă li-au întors; zidurile cele tari ale vrăjmaşilor, de glasul trîmbițlor cu căzut; soarele, pre ceriu zăbovind cu călătoriia, au mărit zioa pentru izbînda.* ***Iar minune ca aceasta nu s-au văzut niciodată, nici s-au auzit, ca cela ce iaste unul născut celui preaînalt, pre carele puterile arhanghelilor cu frică îi slujesc, a să arăta pre sine, cu trup, oamenilor şi trupul carele l-au luat de la oameni să-l îndumnezeiască***" (p. 195-196).

(b) *Elogiul preceptelor creştine* activează şi registre stilistice sobre, astfel încît relația dintre *logos* şi *pathos* devine, în acest caz, asimetrică şi, în general, în favoarea logosului.

La Antim, secvenţele de *laudatio* din această serie tematică sînt construite preponderent pe baza unor proceduri explicativ-argumentative, ceea ce justifică renunţarea la limbajul nobil şi „înflorit", de tip metaforic. Componenta figurală, chiar dacă există, este pe de o parte diminuată cantitativ, iar pe de altă parte limitată la elementele cu efect de insistenţă, care consolidează profilul didactic al predicii. Este evidentă, de exemplu, preferinţa lui Antim Ivireanul pentru procedee discursiv-figurative validate de o îndelungată tradiţie a oratoriei şi recomandate de retoricile clasice.

Alături de paralelismele sintactice care anunţă şi izolează unităţi de conţinut, amintim predilecţia pentru construcţiile analogice, distribuite uneori în serii compacte. Figură macrodiscursivă, *analogia* sau *similitudinea*[6] este perfect adecvată rigorilor oratorice religioase, datorită calităţilor sale expresive şi, mai ales, forţei şi eficienţei explicative; de notat, în plus şi recursul la diverse cheme analogice, dar cu predominanţa modelului canonic (ceea ce A este în raport cu B, tot aşa C este în raport cu D):

> „*Că păcatul se asamînă pietrii şi-i caută să meargă la maica ei, în pămînt, de unde şi iaste. Iar bunătatea se aseamînă focului şi iaste să meargă sus, în văzduh, unde-i iaste matca,* că Dumnezeu iaste foc mistuitoriu şi pară de foc supţire, precum l-au văzut prorocul Ilie. *Şi* **precum** *un om are în casa lui aur, argint, scule şi alte haine şi cînd iase din casă pune lacăt şi încuie, pentru ca să nu meargă vreun hoţ să i le fure, să se păgubească,* **aşa şi *smereniia încue, ca un lacăt, toate bunătăţile ca să nu meargă hoţul cel de obşte, diavolul, să le fure şi să va păgubi de osteneala ce-au făcut.*** (p.49-50).

În acelaşi timp, creşte frecvenţa dar şi importanţa formelor de stimulare şi de implicare empatică a auditoriului; modelul prototipic aplicat de Antim Ivireanul şi din care derivă numeroasele variante complementare presupune două operaţii discursive:

- iniţial, un termen care desemnează referentul vizat (respectiv nu precept creştin esenţial) este definit printr-un cumul de procedee similare funcţional: citat biblic (ca glosă de autoritate) şi/sau parafrază, reformulări detaliate, definiţii comentate sau reluate în serie, formînd o „listă deschisă" de echivalenţe;
- o eventuală concluzie închide partea „tehnicistă" a secvenţei, urmată deseori de un al doilea strat explicativ, care readuce în discurs prezentarea subiectivizată şi emoţională: v., în citatul de mai jos, definiţiile „milosteniei", derivate dintr-un citat evanghelic, clarificate suplimentar de concluzii şi, mai ales, de blamul prin *exemplum contrarium*, glosat, la rîndul său, printr-o pildă, care este parte a unei construcţii analogice:

> „Al treilea lucru, trebuiaşte să facem **milostenie.** *Milostenia iaste de multe feliuri, după cum scrie în sfînta Evanghelie la 25 de capete a lui Mathei, stih 35: „Şi carele dintr-acelea îţ va da îndemînă, fă că aceia iaste milostenie"*

[6] Abordări moderne ale analogiei la Perlman – Olbrechts-Tyteca (1988: 499-534).

„Flămînd am fost şi mi-aţ dat de am mîncat, am fost însetoşat şi mi-aţ dat de am băut, strein am fost şi m-aţ priimit, gol am fost şi m-aţi îmbrăcat, bolnav am fost şi m-aţ căutat, în temniţă am fost şi aţ venit la mine”. Şi afară dintr-aceştia mai sînt şi alte feliuri de milostenii; că **de vei îndemna** *pre cineva să facă vreun bine*, milostenie iaste; **de vei sfătui** *pe cineva la lucrurile cele sufleteşti*, milostenie iaste; **de vei mîngîia** *inima vreunui scîrbit cu cuvinte*, milostenie iaste şi în scurte cuvinte, (**de vei da** *un pahar de apă rece cuiva în numele lui Hristos, adevărat să ştii că nu-ţ vei piiarde plata*, după cum zice la al / 9 cap. A lui Marco.

Iată dară *că să pot face milosteniile şi fără bani;* **ci** *numai pentru multa a noastră mîndrie ce ne înălţăm şi ne trufim, ca cînd am ajunge tocma la ceriu şi ca cum niciodată nu vom să murim, aşa hrăpim şi lăcomim şi sîntem porniţi cu totul spre răutăţ, cît nu ne putem opri. Şi nici cuvintele lui Dumnezeu ne domolesc, nici munca iadului ne înţelepţeşte.*De la părinţi aşa ne-am pomenit şi ne-am ţinut şi făr de aceste învăţături şi tot acest feliu de obiciaiu am avut şi nimenea n-au zis că sînt rele, nici au silit să ne strice obiceaele.

Ci de aceasta voiu zice şi eu că iaste aşa precum ziceţi voi, ***că viiarmele ce zace la rădăcina hreanului, de-i va zice cineva să iasă de acolea să meargă la alte rădăcini mai bune şi mai dulci, el zice că mai dulce decît hreanul nu iaste; / căci acolo s-au născut şi întru aceia s-au pomenit. Aşa şi voi, pomenindu-vă într-aceste fapte şi lucruri şi nefiind cineva să vă înveţe, cu adevărat vă par amar acum vorbele mele, nefiind obicinuiţi cu dînsele*** (p. 103-104).

4. În „Didahiile” lui Antim Ivireanul, respectarea diverselor norme de natură tematică şi lingvistică nu blochează flexibilitatea strategiilor retorice manifeste în planul elocuţiei.

Secvenţele de elogiere, esenţiale în oratoria bisericească, prezintă interes:

a) la nivelul global al predicii (ca procedură persuasivă, predominant emoţională, dar şi raţională, argumentativă);

b) la nivel microstructural (prin complexitatea formulelor compoziţionale, remodelarea permanentă a encomionului în funcţie de categoria referentului vizat şi prin cultul expresiei estetizante, justificat tematic).

Surse

Antim Ivireanul, 1972, *Opere*, Ediţie critică şi studiu introductiv de Gabriel Ştrempel, Bucureşti, Editura Minerva

Bibliografie

Amossy, Ruth, 2000, *L’argumentation dans le discours. Discours politique, littérature d’idées, fiction,* Nathan, Paris

Ene, Claudia, 1998, „Analogia un exemplu de figură textuală”, în *Analele Universităţii Bucureşti,*XLVII, 43-49

Gordon, V., 2000, *Introducere în omiletică,* Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti

Greimas, Algirdas Julien, Fontanille Jacques, 1997, *Semiotica pasiunilor. De la stările lucrurilor la stările sufletului,* Ed. Scripta, Bucureşti

Mortara Garavelli, Bice. 1999, *Manuale di retorica,* IV ed., Bompiani, Milano
Parret, Herman, 1986, *Les passions. Essai sur le mise en discours de la subjectivité*, Ed. Mardaga, Bruxelles
Perelman, Chaïm, Lucie Olbrechts-Tyteca, 1988, *Traité de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique,* Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles

Coerența discursului religios în *Didahiile* lui Antim Ivireanul

Constantin FRÂNCU

The present study aims at revealing the syntactic cohesion and coherence of the discourse, on the propositional and textual levels in the works of the Metropolitan bishop Antim Ivireanul, one the most important Romanian religious writers from the XVIII th century

1. *Coerența* sau *coeziunea sintactică* (la nivel logico-gramatical) şi cea *pragmatică* (la nivel retoric) sînt puțin studiate în literatura de specialitate. Termenii şi sintagmele respective sînt împrumuturi din franceză (fr. *cohésion syntaxique/pragmatique*; *cohérence syntaxique/pragmatique*; cf. şi germ. *Kohäsion*, *Kohärenz*).

Am urmărit *coeziunea* (*coerența*) diferitelor tipuri de discurs în textele originale şi traduse din epoca veche în capitole speciale din recenta gramatică a limbii române vechi[1], dar acum, încadrîndu-mă în tematica conferinței „Text si discurs religios", urmăresc în mod special coerența discursului la unul dintre cei mai importanți autori religioşi din istoria noastră, la Mitropolitul Antim Ivireanul, georgian la origine, dar care a ajuns să cunoască limba română şi normele literare ale epocii mai bine decît mulți prelați de origine română.

Cine citeşte şi îşi închipuie că ascultă predicile lui Ivireanu este uimit de actualitatea, coerența şi persuasiunea lor, de faptul că acestea, cu mici diferențe, nu se deosebesc de cele ale unui prelat din zilele noastre în ceea ce priveşte normele limbii literare.

Faptul se explică prin aceea că Antim Ivireanu a învățat limba română nu ca limbă maternă, ci ca limbă străină, comparînd-o cu alte limbi (fiind poliglot şi avînd deci perspectiva comparației între sisteme lingvistice diferite, comparație care relevă concordanțele şi discordanțele dintre limbi). Cazul nu este singular: mai tîrziu, cu peste un secol jumătate, H. Tiktin, care a venit la 18 ani în România, la Iaşi, şi care a învățat limba română ca adult, a reuşit să dea cea mai bună gramatică pentru învățămîntul secundar, predată mai multe decenii în şcoală, şi cel mai bun dicționar etimologic din epocă (*Rumänisch-deutsches Wörterbuch*), publicat la începutul secolului al XX-lea, dar de actualitate şi astăzi.

2. Coerența sintactică se realizează în discursul lui Ivireanu atît la nivel *propozițional,* cît şi la nivel *frastic* şi *transfrastic*. Coerența pragmatică (retorică) se realizează mai ales

[1] Cf. Constantin Frâncu, *Gramatica limbii române vechi (1521-1780)*, Casa Editorială „Demiurg", Iaşi, 2009, p. 235-236; 412-413.

la nivel *transfrastic* prin diferite mijloace ale logosului semantic, concretizate în elemente ale logosului apofantic, ale logosului pragmatic şi ale logosului poetic în sens aristotelian.

La *nivel propoziţional* remarcăm realizarea perfectă a *acordurilor gramaticale,* într-o epocă în care în varianta literară muntenească şi mai ales în vorbirea populară dezacordurile erau foarte răspîndite chiar şi la autorii de etnie română, care, fireşte, îl vor fi ajutat pe Ivireanu în redactarea predicilor sale. Nu am întîlnit în predicile sale dezacorduri dintre subiect şi predicat de tipul *„*ei *vede; merge; tace*" întîlnite azi în graiul muntenesc, pe care Ivireanu îl cunoscuse în viaţa de toate zilele ca monah şi apoi mitropolit.

Unele dezacorduri, curente la alţi autori munteni în folosirea pronumelor de întărire de tipul *eu însuşi*, *noi însuşi* sînt evitate de Antim Ivireanu: noi *înşine* (AIP, 161)[2], *însumi pre mine* (AIP, 296) .

Rareori apar greşeli de flexiune, curente în epocă, cu forme incorecte de tipul „în *toate zile*"(AIP, 237) alături de formele corecte „în *toate zilele*" (AIP, 223, 237, 282, 283), „viaţa *a toatei* lumi" (AIP, 249), „clevetirea *a toatei lumi"* (AIP, 300).

Negaţia simplă, curentă în epocă la autori bilingvi sau poligloţi, se întîlneşte uneori şi la Antim Ivireanu: „*nici vreunul* din evanghelişti o povesteşte" (AIP, 209).

Paralelismul sintactic, repetiţia elementelor sînt alte mijloace de realizare a coerenţei la nivel propoziţional şi frastic: „Mitropolia n-am luat-o cu sila, *nici* cu mite, *nici* cu rugăciuni" (AIP, 296), „Răutatea şi zavistiia *nici* n-au lipsit *nici* va lipsi" (AIP, 296), *unii* cu bragă, *alţii* cu bere, *alţii* cu şerbet, *alţii* cu livej, *alţii* cu mied (AIP, 171).

Realizarea simetriei prin *inversare* sau *chiasm* este un procedeu des întîlnit la Ivireanu: „*spălaţi-vă* şi *vă curăţiţi"* (AIP, 161) etc.

3. Alte mijloace de realizare a coerenţei sintactice şi retorice sînt: antepunerea elementelor gramaticale subordonate în sintagmele nominale, folosirea anaforei şi cataforei pronomiale, raportarea la referent a pronumelor personale, relative sau posesive, referinţa textuală a contrucţiilor gerunziale şi a celor incidente, topica şi inversiunea subiectului sau a obiectului în funcţie de scopul persuasiv urmărit, antepunerea sau postpunerea subordonatelor.

Exemplele sînt de prisos, căci astfel de construcţii se întîlnesc frecvent pe fiecare pagină a predicilor mitropolitului Ivireanu. Subliniem numai faptul că fiind un cunoscător profund al limbii greceşti, al filozofiei si retoricilor vechi, dar şi al celor din timpul său (N. Iorga a vorbit de influenţa genovezului Ilie Mineat asupra predicilor sale, idee respinsă de G. Ştrempel în prefeţele la ediţiile „*Predicilor"* mitropolitului: *Didahii*, 1962 şi *Opere*, 1975), Ivireanu foloseşte multe mijloace pragmatice din retoricile vechi pentru a convinge, pentru a realiza persuasiunea.

Dintre acestea vom menţiona numai cîteva: *dislocarea sintactică,* realizarea *hiperbatului,* cea a *chiasmului* şi a *perioadei arborescente* de tip *narativ* şi de tip *retoric*, fapte mai puţin cercetate în literatura de specialitate. În afară de lucrările lui Dragoş

[2] Sigla AIP este pentru Antim Ivireanu, *Predici*, ediţie critică, studiu introductiv şi glosar de G. Ştrempel, Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1962.

Moldovanu[3], consacrate dislocării sintactice şi hiperbatului, problematica este tratată sumar sau chiar greşit (ca de pildă, în *Istoria limbii române literare* de A. Rosetti, B. Cazacu şi L. Onu, Bucureşti, 1971, unde se afirmă că realizarea perioadei de D. Cantemir se face sub influenţa turcească).

De fapt, la fel ca şi D. Cantemir, la Ivireanu este vizibilă influenţa perioadei greceşti. De pildă, în cele două scrisori adresate domnului, C. Brîncoveanu, unde fraza periodică aproape jumătate este scrisă în româneşte iar aproape jumătate în greceşte (cf. AIP, 295, 300).

4. *Perioada* construită de Ivireanu este de tip clasic, greco-latin, de acelaşi tip ca la cronicarii moldoveni (Grigore Ureche, Miron Costin, Nicolae Costin) şi unii munteni (stolnicul C. Cantacuzino) şi mai ales la D. Cantemir, căci toţi aceştia doreau să dea limbii române strălucirea, echilibrul şi simetria frazei din limbile clasice vechi.

Dar în timp ce la cronicari şi la D. Cantemir predomină perioada *istorică* cu protaze şi apodoze simetrice, egale sau aproape egale, de tipul celei a lui Caesar, la Ivireanu predomină perioada retorică asimetrică, cu protaza întinsă şi arborescentă, dar cu apodoza scurtă (de tip Cicero). Este vorba de faptul că în stilul narativ predomină logosul apofantic, în care se afirmă sau se neagă ceva pe baza unei argumentări cu fapte clare, verificabile, mai puţin emoţionale, pe cînd în stilul retoric, de multe ori polemic, predomină afectele, mai ales scopul persuasiv. Scopul lui A. Ivireanu în predicile sale era de a păstra şi de a educa enoriaşii în dogmele bisericii creştine ortodoxe şi de aceea perioada sa are de obicei o protază întinsă, unde se expun motivele, premizele şi întrebările în discuţie, şi o apodoză scurtă, energică, în care se dau răspunsurile:]

> „Luaţ seama, rogu-vă, cu minte întreagă şi înţelegeţi acĕste cuvinte, ce zice Dumnezeu prin Isaia, că aceia ce zice: « Spălaţi-vă şi vă curăţiţi», nu că zice doară să ne spălăm cu apa ĕastă proastă, ce bem şi ne slujim cu dînsa, carea nu are alt fără numa a spăla piialea trupului, / ce zice să ne spălăm şi să ne curăţim pacatele, cu apa sfintei pocăinţe şi cu lacrămi" (AIP, 161).

În această frază periodică protaza este arborescentă, cuprinzînd 11 propoziţii şi o incidentă, iar apodoza este scurtă, avînd numai trei propoziţii, fără prea multe determinări.

Interogaţia retorică, realizată sintactic prin propoziţii interogative, capată răspuns într-o propoziţie exclamativă scurtă, neanalizabilă: „Poate că de ispitele cĕle multe ce i s-au întîmplat şi de pagubele cele multe ce l-au ajuns îsi va fi pierdut mintea, de zice că moartea îi iaste tată, sau de multele dureri poate că nu va fi ştiind ce grăiaşte? *Ba, iubiţii mei, ba!* (AIP, 289).

Însă perioada cu protaza arborescentă şi apodoza scurtă, uneori eliptică nu este singura cunoscută în predicile lui Ivireanu. Ea predomină din punct de vedere numeric, dar întîlnim şi perioada istorică, cu protaze şi apodoze simetrice dezvoltate. Ele se

[3] Cf. Dragoş Moldovanu, *Dimitrie Cantemir între umanism şi baroc. Tipologia stilului cantemirian din perspectiva figurii dominante*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2002.

întîlnesc mai ales la începutul şi la sfîrşitul predicilor: „Şi precum cu dumnezeiasca putĕre într-o mică de ceas am adunat din toată lumea pre apostoli ca să petreacă prea cinstit şi sfînt trupul tău spre îngropare cu laude şi cu cîntări, *aşa* să adune şi mintea noastră cea împrăştiiată întru deşărtăciunile cĕle lumeşti şi să o lumineze ca deapururea pre dînsul sa-l mărim şi sa-l lăudăm" (AIP, 201).

În acestă frază în care predomină logosul apofantic, apodoza, care începe de la adverbul *aşa*, conține patru propoziții din care trei cu verbul la sfîrşit, în comparație cu protaza, care are numai două propoziții.

Logosul poetic este şi el prezent în predicile lui Ivireanu, acesta fiind şi un mare scriitor apreciat de istoricii literari.

Iată o frază periodică cu un ritm lent şi unduios, plină de epitete, comparații şi metafore, cu o protază arborescentă şi complexă, cuprinzînd şase propoziții şi o apodoză complexă, cu şapte propoziții din care două incidente, expresivă şi plină de nerv:

> „apoi, pe urmă, după ce au ascuns soarele toate razele lui şi s-au stins de tot lumina zilei întru întunerĕcul nopții şi cînd ceriul, de osteneală, au fost închis spre somn toț ochii lui, atîta cît nici luna nu priveghiia, nici una din stĕlele cele mici avea deschise tîmplele lor cele de argint, atunce ca cînd ar fi fost nu făcător de bine, ci ca un hoț, alergă cu mare grabă la acea săracă de casă şi aruncînd în lăuntru, nu zic odată, sau de două ori, ci de trei ori, mulți galbeni, au gonit cu aceasta săraciia şi tot răul şi tot cugetul necuvios şi au mîntuit fecioriia acelor 3 fecioare din cursele diavolului" (AIP, 120-121).

Imaginile poetice predominat vizuale realizate prin îmbinări de metafore şi personificări neaşteptate dau o strălucire deosebită acestei fraze arborescente.

La nivel *transfrastic*, elementele care asigură coeziunea unei fraze cu alta, a unei perioade cu alta, a unui context cu altul se realizează prin conjuncții şi locuțiuni conjunționale, prin adverbe relative sau pronume relative (unele cu valoare de pronume demonstrative).

Astfel, conjuncțiile copulative sau adversative precum şi adverbele conclusive *deci* şi locuțiunile adverbiale *drept aceea*, *deci dară* garantează coeziunea transfrastică sau textuală: „*Iară* ei, lăsînd mrejile merseră după dînsul" (AIP, 72), „*Şi* vrînd Dumnezeu(...) au trimis în lume proroci (AIP, 72), „*Dară* de vreme ce Dumnezeu va pre toți oamenii să-i mîntuiască (...) (AIP, 72), „*Deci dără* (AIP, 133), *deci* (AIP, 176, 194), *Drept aceea* alergăm toți credincioşii (AIP, 291), „*Şi*, iată, *dară*" (AIP, 102), *Ce*(=ci, AIP, 102), *Însă* (AIP, 145).

Dintre elementele subordonatoare care asigură coerența transfrastică şi textuală menționăm: *Pentru acĕia* (AIP, 220), *Pentru aceasta* (AIP, 221), *După acĕia* (AIP, 254), *Aşijderea* (AIP, 306).

Toți aceşti conectori transfrastici au o gamă largă moralizatoare, întărind cele spuse anterior în discursul religios al lui Ivireanu sau asigurînd argumentele pentru o decizie sau concluzie în logosul său semantico-pragmatic.

Retorica blamului în predica lui Antim Ivireanul

Laura BĂDESCU

Revendiqué par la lignée du Baroque européen, l'ouvrage Les Sermons a contribué de façon décisive à l'affirmation d'un nouveau statut du prêche dans la littérature roumaine. A la suite d'une analyse portant en exclusivité sur les éléments qui contribuent à une rhétorique du blâme dans les sermons d'Antim Ivireanul, on peut remarquer le niveau remarquable de la partie inventio – dû à la sélection des arguments basés sur les vices, de la dispositio – à travers l'organisation thématique et affective des arguments, et de l'elocutio – moyennant les figures du signifié (les métasémèmes) et du référent (les métalogismes).

Dimensiunea spectaculară a discursului oratoric la Antim, dincolo de mult citatele surse de retorică sau omiletică bizantină din epoca patristică şi postpatristică etc., apare circumscrisă deschiderii şi circulaţiei ideilor într-o epocă dominată de excelenţa elocinţei sacre şi profane[1]. *Didahiile* lui Antim Ivireanul dovedesc asimilarea unei experienţe oratorice revendicată şi pe filiera Barocului european (Mazilu, 1998: 376) nu doar sub aspectul *ornării* ci, mai cu seamă, al consecvenţei grupării, ordonării, numerotării materiilor, subiectelor şi temelor dezbătute (Mazilu, 1998: 377).

Raportarea la un corpus de reguli corelate între ele şi însuşite prin raţionalitate metodică, ar fi putut contraveni rostirii în amvon şi de aceea, probabil, Antim îşi motivează armătura sistemică a predicilor sale distingînd între natura intelectuală (*docere*), cea de argumentare (*probare*) şi cea emoţională (*movere* dar şi *delectare*)[2]. Propunînd această dimensiune teoretică, una dintre puţinele de acest tip la noi în timpul vechi, Antim aderă la un stil *humilis* („cu multă jălanie îmi ticăloşesc nevredniciia" etc.) mizînd pe „sublimitatea umilului" – opoziţie ce preocupase îndelung teologia (v.

[1] Mazilu (1998: 375): „scriau discursuri şi clericii şi laicii. Cuvântarea ajunsese (…) o formă predilectă în inventarul literaţilor".

[2] Ivireanul (1983: 27-28): „A povesti lucruri minunate, iaste dată oamenilor celor învăţaţ. A îndulci cu vorba auzurile ascultătorilor, iaste dată ritorilor. A descoperi taini mari şi preste fire, iaste dată celor ce sînt desăvârşit întru bunătăţi. Iar în mine, neaflându-se nici unele de aceştia, nu va putea nimeni sa auză nimic de folos. Drept aceia, cu multă jălanie îmi ticăloşesc nevredniciia şi-m caut făr de voia mea a tăcea, iar apoi cunoscându-mi datoria ce am şi temându-mă ca să nu caz în osânda slugii cei viclene, cu cuviinţă iaste, după putinţă, să povestesc de-a pururi lucrurile Domnului, căruia mă şi rog, cu multă umilinţă, să-m dezlege gângăvia limbii şi să-mi lumineze mintea, ca să poci zice puţine cuvinte întru slava lui cea negrăită. Ci vă pohtesc de ascultare".

Augustin, dar şi Auerbach) – şi pe binecuvîntarea divină, singura care ar fi putut îngădui eventualele artificii ale elocvenţei.

Recomandînd etapele distincte ale pregătirii pentru performare (umilirea, tăcerea, cunoaşterea), mitropolitul va recurge frecvent la ceea ce postula teza augustiniană ca *profunditas eloquirom*, recomandînd atenţie maximă conţinutului de idei[3].

Toposul modestiei prezent în *exordiu* poate fi considerat din perspectiva lui *movere* drept atitudine retorică (nu ne raportăm aşadar la acest *topos* din perspectivă teologică), fără urmări asupra lui *probare*.

Se disting articulaţiile teologice de cele retorice cu precădere cînd Antim îşi afirmă autoritatea şi cînd va introduce elementele de extracţie profană ce au contribuit la autohtonizarea, naţionalizarea şi originalitatea afirmării predicii ca specie deplin conturată: „Şi nimeni nu socotească, din voi, şi să zică în inima lui dară ce treabă are vlădica cu noi, nu-ş caută vlădiciia lui, ci să amestecă întru ale noastre? De n-aţ ştiut pînă acum (…) în seama mea v-au dat stăpînul Hristos să vă pasc sufleteşte, ca pre nişte oi cuvîntătoare şi de gîtul mieu spînzură sufletele voastre şi de la mine va să vă cear pre toţ, iară nu de la alţii, pînă cînd vă voiu fi păstoriu" (*Ed. cit*., *La Dumineca vameşului, Cuvânt de învăţătură*, p. 26).

Persuasiunea este în mod evident legată de întărirea prestigiului, aşadar de *ethos*, Antim vehiculînd constant atît elemente ale autorităţii *epistemice* (Bochenski 1992: 49-108) (este cel care ştie: „vă învăţ cu frica lui Dumnezeu"), cît şi ale celei *deontice* (este cel care deţine o funcţie: „ca un părinte sufletesc şi păstoriu ce vă sînt") (*Ed. cit*., *La Dumineca vameşului, Cuvânt de învăţătură*, p. 26).

Plasîndu-ne exclusiv pe palierul blamului observăm că acesta se regăseşte cu obstinaţie în predici la nivelul *tratării*[4], în a doua parte a acesteia sau, mai rar, în cea de a treia parte.

Preferinţa pentru poziţionarea blamului la acest nivel ţine de economia discursului (atît în *exordiu*, cît şi în *peroraţie* acesta ar îndepărta auditoriul, l-ar înfricoşa ş.cl.) implicînd astfel manipularea auditorului în planul *pathosului*.

Plasînd uneori dojana şi canonisirile în pragul neîndurării veşnice, Antim pregetă a condamna, se apleacă asupra publicului şi devine iertător condiţionînd: „(…) că toate păcatele cîte va face după ce să va ispovedui şi-ş va face canonul ce-i va da duhovnicul i să vor erta, iar acel păcat al pîrăi, nu i să va erta nici cu un mijloc că iaste mai mare decît uciderea. Şi iată că vă poruncesc şi voao, preoţilor, cine va veni la voi să se ispoveduiască şi va avea acel păcat al pîrăi de să va apuca acel om înaintea voastră, cu chezăşie bună, că

[3]Florescu (1973: 109): „În practică, acest conţinut de idei se reducea la *exemplum*, adică la anecdota pe care se axa expozeul moral şi conformitatea cu dogma. *Topica, loci* sînt oarecum recunoscute în ceea ce se numeşte *additus fidei*, adică ansamblul de texte din scriptura oficială, prin care se încearcă obţinerea aşa-numitului *intelectus fidei*, adică însuşirea intelectuală a conţinutului citatelor".

[4]Cf. Negrici (1997: 14), *tratarea* este alcătuită dintr-un „*sistem de referinţă*: un personaj religios sau un eveniment sacru, aşezat sub o lumină sublimă, izvorâtoare de vrednice pilde morale. Apoi – agresiunea: locutorul se întoarce către public şi fulgerând ca Moise, îi confruntă faptele cu amintitele date divine. În a treia poziţie, vin indicaţiile creştine, deturnând, în final, în rugăciune"

nu va mai pîrî pre nimeni, în viaţa lui, voi să-i faceţi ertăciune(…)"(*Ed.cit*., *Cuvînt de învăţătură la dumineca lăsatului sec de brânză*, p. 84).

Se observă că Antim evită introducerea şi afirmarea *agresiunii*, implicit a blamului, în cadrul marilor sărbători creştine (*Cuvînt de învăţătură la adormirea preasfintei noastre Născătoare de Dumnezeu şi pururi Fecioarei Maria, Cuvînt de învăţătură la obrezaniia lui Hristos* etc).

Dimensiunea spectaculară a artei oratorice la Antim se plasează pe cea de a treia latură a tripticului, pe *logos*.

Observăm că nu figurile utilizate se impun ca distinctive în retorica blamului, cu atît mai mult cu cît orice identificare la nivelul metaplasmelor şi, parţial, la cel al metataxelor ridică problema autenticităţii, căci predicile rostite s-au păstrat în opt copii manuscrise asupra cărora planează probleme de critică filologică, ediţie de text s.cl.

În cadrul *metataxelor*, dintre puţinele figuri pe care le putem menţiona fără restricţiile de mai sus, sînt figurile intonaţionale. Antim recurge la interogaţia retorică, atît pentru a elogia cît şi pentru a blama. De altfel, aceasta apare consecvent notată în deschiderea agresiunii: „Auzit-aţ fapta sfîntului? Priceputa-ţ fierbinţeala inimii lui spre a face bine? Înţeles-aţ puteria dragostei cătră aproapele? (…) Auzit-ai ce zice? Dară tu, căci urăşti pre fratele tău atîta cît nici în ochi nu vei să-l vezi, ci-i porţi pizmă şi-l zavistuieşti pre la unii şi pre la alţii, ca să-i faci pagubă şi să-l supui, să-l sărăceşti tu, adevărat nu eşti creştin, nici om pe pămînt, ce eşti singur Satana, carele au pîrît pre Dumnezeu la Adam. Şi care preot iaste acela de te ispoveduiaşte şi te lasă pre tine, acela ce pîrăşti de te cumineci? Acela, adevărat, nu iaste preot, ci iaste singur Iuda şi vînzător lui Hristos şi nu i să va erta nici popei, nici acelui, măcar de ar face alte cîte bunătăţ (…)" (*Ed.cit*., *Luna lui dechemvrie, 6. Cazanie la sfîntul Nicolae*, p. 45, 48).

Metalogismele nu sînt specializate pe dimensiunea blamului, ci acoperă mai toate registrele stilistice. Simetriile complicate, derulate adesea prin structuri repetitive (v. poliptoton, anaforă, anadiploză, climax ascendent/ descendent etc.) pot fi revendicate pe filieră barocă: „Că ce folos iaste trupul să fie deşărt de bucate, iar sufletul a-l umplea de păcate; ce folos iaste a fi galbeni şi ofilit de post, iar de pizmă şi de urîciune a fi aprins; ce folos iaste a nu bea vin şi a fi beat de veninul mîniei; ce folos iaste a nu mînca carne şi cu hulele a rupe carnea fraţilor noştri; ce folos iaste a nu conteni de cele ce sînt, uneori slobode şi a face acelia ce nu sînt niciodată, cu vreun mijloc, slobode" (*Ed. cit.*, *Cuvânt de învăţătură la dumineca lăsatului de brînză*, p. 35); „Hristos zice: «Scîrbe veţ avea în lume». Noi nu pohtim să avem nici o scîrbă, iar de şi avem vreo scîrbă, o avem pentru căci nu ni să împlineşte pohta, iar nu pentru dragostea lui. Hristos zice: «Pacea mea o dau voao», iar noi nu dea Dumnezeu să avem pace între noi, ce ne turburăm pururea, pentru fieştece, ca valurile mării cînd le suflă vîntul" (*Ed. cit*., *Cuvînt de învăţătură la preobrajeniia Domnului nostru Iisus Hristos*, p. 66).

Metasememele reţin atenţia prin inovaţii majore (v. metafora in praesentia/ in absentia de ex.) dar şi prin plasarea lor într-un registru în care elanul moralizator atinge dimensiuni apocaliptice: „Şi de nu ne vom veni în fire, ca să ne părăsim de răutăţile şi să ne căim, ne vom îneca în veci nesfîrşiţi, în noianul focului celui nestins. Şi această veste ni să dă pururea prin gura besericii, prin propovăduirea *Evangheliei* şi prin învăţătura

dascalilor, dară nicidecum nu ne venim în fire, să ne căim şi să ne părăsim de răutăţ; ci de ce vedem vîrtos că să înmulţeşte apa potopului pierzării noastre, în loc a alerga în corabiia pocăinţii să ne mîntuim, de aceia ne lunecăm cu firea şi socotim că doară nu va fi nimic şi îndelungăm vremea ba astăzi, ba mîine, ba poimîine, pînă ne vine ceasul şi perim cu totul şi trupeşte şi sufleteşte" (*Ed. cit.*, *Cuvînt de învăţătură la dumineca floriilor*, p. 77).

Metalogismele devin, prin antiteza de construcţie/ lexicală şi prin hiperbolă, modalităţi dominante de construire a blamului în predica lui Antim Ivireanul: „Am înţeles cum că iaste obiciai de vă adunaţ de seară în divan şi faceţ puţină orăţie înaintea domnului şi după aceia cereţi ertăciune (…). Iar apoi, luînd seama cu tot denadinsul sfîrşitul acestui lucru foarte mă întristez, că obiceaul iaste frumos la vedere şi rău la pricepere; că nici ertăciunea ce cereţ de la stăpîni nu iaste curată, nici aceia ce luaţ unul de la altul, că iaste plină de pizmă şi de zavistie şi plină de răutate, că nu iaste cu gînd curat" (*Ed. cit*., *Cuvânt de învăţătură la dumineca lăsatului de brînză*, p. 36); „Şi de vreme ce toţ urmează împăratului şi ascultă de dînsul, căci să nu ne îndreptăm şi noi viaţa noastră spre blîndeţele acestui împărat? Ce ţinem în piepturile noastre mîniia hiarălor celor sălbatice şi pohta izbîndirii, limba aspidei, gura şărpilor, cu care toată ziua clevetim, batjocorim, ocărîm, înjurăm şi ne pohtim unul altuia răul şi paguba. (…) Drept aceia, de pohtim să facem această cinste şi întîmpinare Domnului, creştineşte, trebue să lepădăm mîniia, să scuipăm pizma, să stingem pohta izbîndirii, să gonim de la noi gura cea vicleană şi buzele cele hulitoare, să lepădăm de la noi. Şi de am luat cuiva, ceva, cu strîmbul, să-l dăm înapoi, a cui iaste. Şi de sîntem însoţiţi cu vreo soţie oarecare, netremnică şi îndemnătoare spre lucruri rele şi de aceia să ne lipsim. Căci toate acestia sînt legăturile diavolului (…)"(*Ed.cit.*, *Cuvînt de învăţătură în dumineca Florilor,* p. 146).

Observăm că abaterea de la etic, prin anularea valorilor, este cea care organizează figurile. Ca şi la Dimitrie Cantemir, Miron Costin sau Neculce, spaţiul este covîrşit de nerecunoştinţă, zavistie, pizmă, viclenie, răutate, minciună, pîră, lăcomie, opulenţă, decădere, corupţie, lene, darul beţiei şi al îndestulării, frică, laşitate, lăudăroşenie, mîndrie, mînie, jurăminte strîmbe, răutate, jafuri, strîmbătăţi, semeţie, urîciune, vrajbă ş.a.; în mod particular la Antim, apar blamate lipsa de respect faţă de preot şi sfintele taine, spovedania mincinoasă, cea făcută în grabă, cea necucernică etc., neţinerea postului ş.a.

Aglomerarea, enumeraţiile ample de vicii şi păcate, arată că Antim a ales argumentele în concordanţă cu cerinţele genului epidictic practicat. Astfel, pentru a fi persuasivi în acţiunea blamului era recomandată, în primul rînd, utilizarea argumentelor bazate pe anularea valorilor şi a calităţilor[5]: „Să cuvine întîi să lăsăm răutatea, jafurile, strîmbătăţile, urîciunea, vrajba, zavistiia şi atunce să ne rugăm, pentru căci atunce vom afla ascultătoare urechile lui Dumnezeu" (*Ed. cit.*, *Cuvânt de învăţătură la octombrie 26, în*

[5]Vezi Sălăvăstru (2006: 137): „genului epidictic îi sînt specifice argumentele bazate pe valori. Lăudăm sau blamăm în funcţie de valorile pe care le apreciem sau le detestăm la o persoană. (…) poziţia a doua ar putea fi ocupată de argumentele bazate pe fapte. Şi pe ultimul loc, ar urma argumentele bazate pe analogie".

zioa Sfîntului şi Marelui Mucenic Dimitrie, p. 128); „Nu amesteca postul cu meşterşugitele tale pofte, că nu vei rămînea nepedepsit. Nu aduce la mijloc boli mincinoase. Nu zice minciuni asupra postului, cum că iaste făcător de boli, pentru căci iaste făcător de sănătate. (…) Şi cînd ne postim trebuie să nu postim numai de bucate, ci mai vîrtos să ne postim de rele; căci ne vătămăm sufleteşte, adică de hule, de înjurături, de zavistii, de mînii, de urgii, de clevete, de pîrăle ce aveţi obiciaiu ce vă pîrîţi unul pre altul, ca să vă sărăciţi care lucru îl face numai singur diavolul, căci el iaste vrăjmaş neamului omenesc (…)"(*Ed. cit*., *Cuvînt de învăţătură la dumineca lăsatului sec de brânză*, p. 84) etc.

Argumentele bazate pe fapte se subsumează antitezei ca ordonatoare a trecutului aşezat sub semnul vrednicelor pilde morale în relaţie cu cele ale prezentul năpăstuit de abaterea de la cele sfinte. Antim, prin preluarea din texte retorice consacrate, cum va fi fost cel al lui Franscis Scufos, asigură exigenţele utilizării acestui tip de argumente:

„Auzit-aţ fapta sfîntului? Priceputa-ţ fierbinţeala inimii lui spre a face bine? Înţeles-aţ puteria dragostei cătră aproapele? Afle-se şi acum vreunul, au din cei bogaţ, au din cei săraci, după ce va cunoaşte lipsa şi sărăciia fratelui său, creştinului, carele iaste aproapele său, să-i facă ajutor la nevoia lui cu dragoste curată şi făr'de făţărie, de nu va avea putere cu bani sau cu altcevaş, măcar cu un sfat bun, sau cu un cuvînt de mîngîiare şi nu numai eu, ci toţ creştinii cei ce să tem de Dumnezeu, îl vor ţinea întocmai cu sfîntul Nicolae (…)"(*Ed.cit.*, *Luna lui dechemvrie, 6. Cazanie la Sfîntul Nicolae*, p. 45).

Antim revine în blamul său asupra unor temeiuri ce vor fi adus prejudicii bisericii prin necinstirea preoţilor care o slujesc. Indubitabil aceasta este una dintre temele favorite ale mitropolitului.

Se observă că atunci cînd blamul are mize importante, Antim apelează la proverbe pentru a-şi reafirma autoritatea. Proverbele apar mai mereu ca argumente prin analogie[6] şi ca argumente bazate pe dileme[7]. În predică, acesta apare inserat cu precădere în *tratare*, la nivelul *agresiunii* ocupînd cel mai adesea poziţia mediană (le întîlnim rar în poziţie finală şi aproape deloc poziţie în iniţială).

Introdus printr-un verb *dicendi* la un mod personal [manieră consemnată în cronicile moldave începînd de la Miron Costin (Ruxăndoiu, 2003: 221)], proverbul este conservat cu statornicie în contextul său genetic: Biblia.

Convingerea că proverbul biblic nu poate funcţiona în afara textului sacru, îl determină pe Antim să îi conserve semnificaţia originară. Practica inserării sentenţiilor se afirmase în spaţiul moldav prin Dimitrie Cantemir, Miron Costin, devenind o tradiţie, revendicată pe filiera florilegiilor şi a culegerilor de proverbe ş.a. De altfel, identitatea procedeului şi finalitatea moralizatoare se regăsesc uneori prin folosirea aceloraşi sentenţii într-un context diagnostic similar la Cantemir dar si Antim. [Cantemir: „căci bucăţeaua aluatului la toată covata destul iaste şi din scînteia mică mare pojar a să aţîţa poate" (Cantemir, 1974: 210), vs. Antim: „Că după cuvîntul apostolului ce zice că «puţin

[6]Cf. Rybacki/ Rybacki (2004: 237): „Argumentele prin analogie presupun existenţa unei similarităţi fundamentale între caracteristicile unor cazuri care nu sînt asemănătoare".

[7]Cf. Rybacki/ Rybacki (2004: 249): „Argumentul bazat pe dileme ne obligă să alegem între două opţiuni inacceptabile".

aluat toată frământătura dospeşte», aşa şi răutatea şi păcatul unuia pricinuiaşte la mulţi mare pacoste" (*ed. cit*., p.100)].

Proverbul preluat de Antim este integrat aceluiaşi registru în care lipsa virtuţilor prevalează: „După cum zice Sfîntul Duh la 5 capete ale Pildelor: «Fieştecare se strînge cu şirul păcatelor sale, făr de a putea să săvîrşească vreo bunătate sau vreun lucru plăcut lui Dumnezeu»" (*ed. cit.*, p. 114); căci „după cum zice David: «Departe e de păcătoş mîntuirea»" (*ed. cit.*, p. 115) … şi iarăşi „după cum zice David: «să laudă păcătosul, întru pohtele sufletului său şi cel ce face strîmbătate bine să cuvintează»" (*ed. cit.*, p. 78). Presiunea profanului asupra virtuţilor arhiereşti îl îndeamnă pe Antim să se oprească îndelung şi repetat asupra misiunii preoţilor în lume: „Hristos zice: «Daţ ale chesariului, chesariului şi ale lui Dumnezeu lui Dumnezeu», iar noi nici mai-marilor nostri, atîta celor bisericeşti, cît şi celor mireneşti, nu le dăm căzuta cinste nici lui Dumnezeu, nici ne supunem lor cu dreptate, ci cu viclenie şi cu răutate şi în loc de a-i iubi şi de a ne cuceri lor, noi îi grăim de rău şi-i ponosluim. Dară să vedem ce zice Dumnezeu pentru dînşii la cartea *Eşirii*, la 22 capete: «Pre dumnezeii tăi să nu-i vorbeşti de rău». Tîlcuitorii sfintei *Scripturi* înţeleg să fie dumnezei arhiereii, păstorii şi dascalii besericii; boiariul norodului înţeleg a fi împăraţii, domnii şi judecătorii" (*ed. cit*., *Cuvînt de învăţătură la preobrajeniia Domnului nostru Iisus Hristos*, p. 66, vezi şi p. 85 s.u., 133 ş.u.).

Efortul retoric materializat pe palierul blamului în *Didahii*, iese de sub incidenţa speciilor ce practicau în epocă, cu destulă asiduitate, discreditarea partizană. Antim şi-a însuşit cu acribie exigenţele genului epidictic formulate de tradiţia retorică a antichităţii respectînd totodată protocolul liturgic.

Predicile indică nivelul remarcabil al lui *inventio* - prin selecţia argumentelor bazate pe vicii, *dispositio* - prin organizarea tematică şi afectivă argumentelor şi *elocutio* – prin utilizarea cu precădere a figurilor *semnificatului* (metasememele) şi ale *referentului* (metalogismele), lăsînd a se deduce şi performanţele lui *actio* de vreme ce erau rostite din amvonul Mitropoliei.

Bibliografie critică selectivă

Bochenski, J.M., 1992, *Ce este autoritatea?*, Editura Humanitas, Bucureşti

Cantemir, Dimitrie, *Opere complete*, IV, Editura Academiei, Bucureşti

Florescu, Vasile, 1973, *Retorica şi neoretorica. Geneză, evoluţie, perspective*, Editura Academiei, RSR, Bucureşti

Ivireanul, Antim, 1983, *Didahii,* Editura Minerva, Bucureşti

Mazilu, Dan Horia, 1998, *Recitind literatura română veche,* II, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti

Negrici**,** Eugen, 1997, *Antim Ivireanul. Logos şi personalitate*, ediţia a II-a, Editura Du Style, Bucureşti

Rybacki, Karyn C., Rybacki, Donald J., 2004, *O introducere în arta argumentării*, Editura Polirom, Iaşi

Ruxăndoiu, Pavel, 2003, *Proverb şi context,* Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti

Sălăvăstru, Constantin, 2006, *Mic tratat de oratorie*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi

Retorica paulină evidențiată în *Epistola către Romani* (9-10)

Ilie MELNICIUC-PUICĂ

The Romans epistle of St. Paul, the gentile Apostle, are in chapters 9-11 an amazing demonstration of rhetoric, using the quotations of Old Testament text. The purpose of the Christian missionary was to solve, in a dialog with an imaginary Jews, the problem of elected people in relation with Christians. This doubt, erected between Christians and Jews inhabitants of Rome is annulated in Pauline biblical argumentations, showing that only God give his redemption to humankinds. This paper show how God keep a "rest" of Israel in fidelity, what is the meaning of "only", "elected" and "believe" terms in Romans chapters 9-11. The image of olive tree, the potter will - like allegory of Israel and God – show the rhetoric of Romans epistle, who Paul persuade an reveal the divine goals.

Introducere

Ca o culme a retoricii pauline din Epistola Romani, Apostolul învață pe credincioşi că „toate cîte s-au scris mai înainte, s-au scris spre învățătura noastră, ca prin răbdarea şi mîngîierea, care vin din Scripturi, să avem nădejde" (Rom 15,4). Cu toate că ştia puține lucruri despre locuitorii Romei, cărora le scria (Rom 1,13; 15, 14-16), nu i-a lăudat pentru înțelepciunea lor (Heil, 2002: 187) sau pentru abilitatea de a se educa unii pe alții (Rom 1,12.14; 15,14), ci i-a îndemnat să urmeze imediat învățătura pe care el – ca Apostol – le-o oferă (Rom 16,17-20), structurîndu-şi educația cu citate din Vechiul Testament, pe care le leagă şi desface fără a folosi forme retorice greco-romane (adică fără cuvîntări de tipul protrepticului filosofic) specifice epistolografiei greceşti.

Epistola către Romani conține cu mult mai multe citate din Scripturile iudaice decît oricare din celelalte epistole pauline, trei sferturi dintre ele fiind concentrate în 3 pasaje: Rom 4,1-25; 9,6-11,36 şi 15,1-12. Cantitatea de citate care apar în aceste pasaje joacă un rol subsidiar în argumentația misionarului, de obicei subliniind un punct deja abordat cu propriile cuvinte de Apostolul Pavel. Scopul retoric regăsit în cele 3 pasaje este centrat pe o temă comună: planul lui Dumnezeu de a alcătui un popor ales, care i-ar include şi pe iudei şi neamurile. Urmărind conținutul tematic şi strategia retorică observăm că acestea sînt singurele pasaje din epistolă unde citările provoacă şi argumentează tema teologică în mod explicit, în timp ce alte citate apar în mod sporadic în alte părți din epistolă.

Paradigma retorică exprimată în Romani 9-10

Potrivit teoriei intertextualității, descrierea felului cum se face o citare este o subsecvență a modului cum înțelegem întreg textul ca fiind argumentativ. Julia Kristeva propune o relație dialogală între „texte", întreșesute ca un sistem de coduri şi semne (Kristeva, 1986: 69). Intertextualitatea sugerează că însemnătatea textului nu este complet fixată ci totdeauna este deschisă la revizuire, ca nou text ce trebuie re-poziționat. În felul acesta nu este necesar ca textul nou să citeze forma celui vechi, ci doar ideea care se schimbă (Beale, 1999: 157). Cu cît mai mult un text este adăugat la colecția autoritativă, el este inevitabil repoziționat sau reconfigurat față de ceea ce a fost înainte. Teoria intertextualității accentuează complexitatea interacțiunii textuale. Un autor poate avea un motiv special să citeze Scriptura, dar nu poate controla efectele (sau urmările) pe care citarea o poate genera (Worten & Still, 1990: 11). Hays afirmă că sînt cel puțin cinci moduri diferite de a identifica înțelesul unei citări pauline:1. Intenția Apostolului Pavel; 2. Felul cum este receptată citarea de adresanții epistolei; 3. Textul însuşi; 4. Felul în care eu îl înțeleg pe Apostolul Pavel; şi 5. Felul în care noi, în comuniune, îl înțelegem pe Apostolul Pavel (Hays, 1989: 33).

Apostolul Pavel oferă în Rom 9-11 un argument bine închegat, intercalat din plin cu citate şi aluzii scripturistice, a cărui principală sarcină este să insiste asupra faptului că în ciuda rezistenței curente a multor iudei față de Evanghelie, alegerea păgînilor nu înseamnă respingerea de către Dumnezeu a propriului său popor Israel. Dimpotrivă, învîrtoşarea temporară a lui Israel față de Evanghelie este parte a planului divin de a extinde mîntuirea spre păgîni (Childs, 2001: 182). Chiar şi acum, Dumnezeu a păstrat un rest de credință la Israel; la sfîrşit Dumnezeu va demonstra credința Sa față de făgăduințele făcute patriarhilor, mîntuind „tot Israelul" (Rom 11,25-32).

Cuvîntul introductiv al secțiunii din Rom 9-11 confirmă mesajul alegerii şi făgăduința cuvîntului lui Dumnezeu adresat evreilor (Rom 9,4-5) care nu a căzut (9,6; cf Is 40,7-8) (Gheorghiu, 1940: 239). Printr-o re-povestire scurtă şi selectivă a istoriei lui Israel Sf. Pavel spune că apartenența la „Israel" a depins întotdeauna de alegerea sfîntă a lui Dumnezeu şi nu pur şi simplu doar datorită descendenței fizice din Avraam (9,6-13). Apostolul Pavel, apelînd la textul Exodului şi folosind analogia profetică privind vasul şi lutul, nu doar afirmă libertatea lui Dumnezeu de a arăta milă sau de a învîrtoşa atunci cînd alege, ci reamintește expunerea paradigmatică a hotărîrii lui Dumnezeu de slăvire a numelui Său, alegînd liber şi cu milă pe Israel drept propriul Său popor (9,14-23) (Melniciuc-Puică, 2009: 117-131).

În Rom 9,24 Apostolul Pavel identifică „vasele milei pregătite înainte [de Dumnezeu] pentru slăvire" (9,23), ca „pe noi, pe care ne-a şi chemat, nu numai dintre iudei, ci şi dintre păgîni". Sf. Pavel susține această afirmație îndrăzneață

apelînd la doi martori numiti „profetici", Osea (Rom 9,25-26) şi Isaia (Rom 9,27-28).

a) Primul său citat este o combinaţie între Os 2,25 şi 2,1b. Apostolul Pavel lărgeşte descrierile lui Osea asupra lui Israel ca „cel ce nu este poporul Meu" şi „cea care nu era iubită" pentru a găsi în aceste numiri o referire la păgîni, cei din afara poporului lui Dumnezeu cu care a încheiat legămîntul. Cei cîndva îndepărtaţi de la poporul lui Dumnezeu sînt cei cărora li se adresează cu formula legămîntului „poporul Meu" şi chemaţi cu numele „fiii Dumnezeului celui viu".

b) Al doilea martor profetic vorbeşte în v.27-28. Prin invocarea retorică paulină – „Isaia strigă pentru Israel" – însuşi profetul stă în faţa adunării creştine din Roma (Rom 9,27). Greutatea „prezenţei" lui Isaia cuprinde atît autoritatea cît şi veridicitatea prezicerilor sale. În prima propoziţie din acest citat, Apostolul Pavel include Is 10,22 împreună cu Os 2,1a, în aceeaşi ordine a cuvintelor, înlocuind „numărul fiilor lui Israel" a lui Osea cu „poporul Israel" de la Isaia. Ca rezultat, cuvintele întunecate ale lui Isaia privind pe „fiii lui Israel" se află într-un contrast puternic cu vestea strălucitoare (Pentiuc, 2001: 151) a lui Osea că Dumnezeu i-a făcut pe păgîni „fiii lui Dumnezeu Celui viu" (Rom 9,26). Din Israel, conform profetului Isaia aflăm că: „[doar] rămăşiţa se va mîntui".

Şi totuşi, pentru a auzi cuvintele lui Isaia rămîn doar părţi din plîngerea sa pentru a asigura o contra-melodie persistentă în aceste profeţii, care cîntă credincioşia devotată a lui Dumnezeu faţă de Israel. La Isaia, ca în mare parte din literatura iudaică biblică şi post biblică, *limbajul privind „rămăşiţă" şi „sămînţă"* (cf. Rom 9,29/Is1,9) conţine făgăduinţa viitorului pentru Israel, ca alternativă pentru judecata la care vor fi supuşi necredincioşii (Porter, 2006: 157). Într-adevăr, în contextul profeţiei lui Isaia (10,5-12,6) - şi mai precis la 10,22-23 - făgăduieşte că Dumnezeu cu siguranţă va elibera pe Israel din invazia asiriană, pe care a folosit-o pentru a pedepsi abaterile lor. „În ziua aceea" cînd Dumnezeu încheie (συντελέω) certarea poporului său (10,12), el îşi va întoarce mînia asupra asupritorului Asiria, iar distrugerea acelora va fi totală încît un copil va putea să numere restul care rămîne (10,19) (Lindars, 1987: 521). În cazul lui Israel, totuşi - „în acea zi" - restul va putea cu adevărat să se încreadă în Dumnezeu (10,20-21). Cuvintele care urmează, citate de Apostolul Pavel, afirmă că eliberarea lui Israel este sigură. Deşi mai puţin numeroşi decît urmaşii cîndva promişi lui Avraam, cei ce reprezintă „restul" vor fi mîntuiţi (10,22). Dumnezeu va împlini repede (συντελέω) mîntuirea pentru rămăşiţa din Israel împrăştiată prin lume (10,23).

Chemîndu-l pe Isaia în faţă, pentru a vorbi în Rom 9,27-28, autorul epistolei plasează imaginativ pe contemporanii săi într-o situaţie analogă celei original transmise de profet, o situaţie în care Israel deja stă sub judecata lui Dumnezeu, avînd nevoie absolută de eliberare (cf Rom 9,1-5; 10,1; 11,13-15) (Porter, 2006: 162). Ca şi în Is 10,22-23, în Rom 9 ecoul făgăduinţei lui Avraam către

urmaşi „precum nisipul mării”, în mod dramatic opune diferenţa numerică între „fiii lui Israel” şi „restul” care se va mîntui (Wagner, 2002: 65). Prin interpretarea paulină, cuvintele lui Isaia din Romani devin mesaj de speranţă în mijlocul dezastrului. Apostolul Pavel îl invocă pe Isaia ca să ceară mila divină amintind că „am fi ajuns ca Sodoma şi ne-am fi asemănat cu Gomora”. Dumnezeu păstrează cu credinţă o rămăşiţă a lui Israel ca făgăduinţă că Israel încă mai are un viitor. Concluzia plină de speranţă cu care se încheie argumentul paulin - „tot Israelul va fi mîntuit” (Rom 11,26) - deja este văzută prin aplicarea făgăduinţei lui Isaia privind „restul” din Rom 9,27-28 (Aletti, 1991: 107).

Mărturia lui Isaia continuă şi în versetul următor al Epistolei către Romani. Citatul paulin din Isaia 1,9 urmează cuvintelor din LXX. Formula sa introductivă „aşa cum a profeţit Isaia” pune în valoare dimensiunea de proorорcire a cuvintelor lui Isaia, subliniind că ceea ce se sperase în vremea Apostolului Pavel este o împlinire a planului divin prezis lui Israel cu mult timp înainte (Alexander, 1988: 108). Două legături verbale leagă acest citat din cuvintele lui Isaia în versetele anterioare: verbul „a lăsa [o rămăşiţă] (ἐγκατέλιπω) din Rom 9,29 (Is 1,9) reaminteşte „restului” (ὑπόλειμμα) în Rom 9,27 (Is 10,22) că în vreme ce „Domnul Savaot” din Rom 9,29 (Is 1,9) răspunde „Domnului” din Rom 9,28 (Is 10,23/28,22). Aşa cum era cazul în prezicerea lui Isaia din Rom 9,27-28, cuvintele profetului au aici o funcţie dublă în argumentaţia paulină. Isaia compară distrugerea de proporţii precum a Sodomei cu revolta lui Israel împotriva lui Dumnezeu. Dar în acelaşi timp cuvintele profetului oferă o rază de speranţă. Israel nu va deveni precum Sodoma şi Gomora, şterse fără a rămîne vreo urmă, deoarece Dumnezeu „ne-a lăsat sămînţă”, cea mai cinstită restaurare viitoare a lui Israel printr-un Dumnezeu care rămîne credincios poporului Său. Cele două profeţii isaianice cu referire la „rest” şi „sămînţă” sînt folosite împreună în Rom 9,27-29 nu doar pentru pronunţarea judecăţii, ci ca o făgăduinţă a mîntuirii care va veni” (Watson, 1986: 179).

La un text paulin greu de interpretat, Sf. Ioan Gură de Aur descoperă silogismul paulin, care se adresa iudeilor: „La început Dumnezeu nu voia să vă dea poruncă să aduceţi jertfe. Ca să vă dovedesc aceasta îl voi aduce ca martor pe profet, care spune aşa: *"Ascultaţi cuvîntul Domnului, domni ai Sodomei! Luaţi aminte la legea lui Dumnezeu, voi, popor al Gomorei!*". Proorocul nu le grăia nici sodomiţilor, nici locuitorilor Gomorei, ci iudeilor, îi numeşte aşa, pentru că s-au înrudit cu ei prin imitarea răutăţii lor. Tot aşa îi numeşte şi cîini şi armăsari neînfrînaţi, nu pentru că ar fi ajuns cîini sau armăsari, ci pentru că erau tot atît de desfrînaţi ca şi aceste animale: *"Ce trebuinţă am Eu de mulţimea jertfelor voastre?, zice Domnul"*. Sodomeii niciodată n-au adus jertfe; dar cuvîntul acesta e spus iudeilor” (Sf. Ioan Gură de Aur, 2007: 301).

Întrebarea retorică din Rom 9,30-31 marchează un nou stadiu în argumentaţia paulină, deoarece *Apostolul începe să diagnosticheze cauza*

nereuşitei lui Israel de a primi Evanghelia. În mod paradoxal, „neamurile care nu căutau dreptatea" au dobîndit dreptatea – dreptatea din credinţă, însă Israel, deşi căuta o Lege care ducea la dreptate, nu a ajuns la Lege[1].

Explicaţia Apostolului Pavel pentru această întorsătură ironică a evenimentelor este că cei din Israel căutînd Legea „prin fapte" mai degrabă decît „prin credinţă" (ἐκ πιστεύως) „s-au poticnit de piatra poticnirii" (cf Is 8,14) „aşa cum este scris" (Rom 9,32). Ce urmează în versetul 33 este un citat compus în formă A-B-A, cu o parte din Is 8,14 (descrierea pietrei) –B– plasată în mijlocul lui Is 28,16 (Wagner, 1988: 83). Efectul acestei combinaţii de texte este de a prezenta „piatra" din ambele citate ca fiind cauza poticnirii pentru cei necaracterizaţi prin „credinţă" (πιστης) şi terenul pentru mîntuirea celor care „cred" (πιστεύω) (Delitzsch, 1954: 483). În mod semnificativ Isaia 8 şi 28 confirmă o împărţire evidentă a lui Israel, între o minoritate credincioasă lui Dumnezeu şi majoritatea care refuză să se bazeze pe Dumnezeu. Profetul avertizează pe rebeli că vor cădea într-o criză deosebită (8,15; 28,13) dar îi asigură pe credincioşi că Dumnezeu îi va face să rămînă drepţi (8,14; 28,16).

Identitatea „pietrei" la Rom este deschisă printr-un număr de citate cu referire la Dumnezeu, Hristos, Lege, iar polivalenţa acestei metafore poate fi intenţională (Juel, 1988: 153). Într-adevăr, toate cele trei referiri sînt aduse împreună de Apostolul Pavel în Rom 10,3-4 unde „dreptatea lui Dumnezeu se descoperă prin dreptatea care vine prin Hristos spre cei ce cred", dreptate care este ultimul ţel (*telos*) al Legii înseşi.

Textul citării din Lev 18,5 trebuie citit în strînsă legătură cu Deut 30,12-14. Avem în cele două citări biblice tripla repetare a verbului ποιέω, iar din acest motiv textele au fost interpretate drept paralele verbale. Citarea din Levitic insistă pe punerea în practică a Legii (împlinirea poruncilor ei), pe cînd Deut 30,12-14 pe adeziunea inimii. Apostolul citează Lev 18,5 pentru că acesta este drumul cerut iudaismului, unde ascultarea de Lege poate asigura viaţa: „va trăi prin ea". Urmarea poruncilor din Lege ajută la menţinerea unei dreptăţi umane, ca formă premergătoare a binecuvîntării şi harului care vin prin jertfa Dreptului Iisus Hristos înaintea lui Dumnezeu. Din omiterea secţiunii a doua din Deut 30, 12-14 (adică 14b) reiese că Apostolul nu doreşte să sublinieze valoarea etică a Legii, cît mai ales supunerea totală înaintea Domnului, adică ascultarea credinţei.

Textul din Deut. 30, 12-14, utilizat în comunitatea creştină, se actualizează pînă la personificarea unei dreptăţi a lui Dumnezeu care indică ce nu trebuie să spui (v. 6-7) şi ce trebuie să spui (v. 9-10). Mîntuirea nu vine de la un Hristos din viitor care ar coborî din cer pentru a-Şi arăta domnia Sa, nici în trecutul unui Hristos care s-ar ridica din abisuri pentru a-Şi arăta învierea, ci în apropierea şi intimitatea prezente ale unui re*ma* (cuvînt) situat în spaţiul credinţei (inima) şi al zicerii (gura) (v. 8). Şi acest *rema* este calificat de *pistis*.

[1] Ideea paulină este exprimată în Rom 2 şi Rom 8, evidenţiind nevoia credinţei în Dumnezeu care depăşeşte orice lege scrisă, preţuind mila divină şi accentuînd necesitatea statorniciei în relaţia cu El.

Apostolul asistă comunitatea din Roma în *înțelegerea propriei sale evanghelii*, pregătindu-o pentru venirea sa. Bazat pe cunoştinţele sale privind istoria păcătoasă a lui Israel în v. 6-8, Apostolul Pavel schimbă în mod radical citatul Deuteronomului, care afirmă clar că legea nu este prea greu de aplicat (Juel, 1988: 201). Caracterul parenetic paulin al folosirii Deuteronomului arată în mod clar despre dezbaterea curentă la Roma. Re-citirea hristologică a Deut 30 de către *Apostolul Pavel se bazează pe axioma sa hermeneutică* din Rom 10,4: faptul că Hristos este sfîrşitul legii. Imposibilitatea omenească a unei înălțări la ceruri şi a coborîrii la iad pentru a-l readuce înapoi pe Hristos este juxtapusă intenționat cu imposibilitatea înălțării la ceruri şi trecerea mării pentru readucerea legii în Deut 30,12-13.

În Rom 10, 9 pasajul din Deuteronom este mai apoi încorporat în mărturisirea hristologică (cu gura şi cu inima). La Deut 30,14 textul afirmă: „Ci Cuvîntul acesta este foarte aproape de tine; el este în gura ta şi în inima ta, ca să-l faci". *Cuvîntul* din gura cuiva este acum o formulă de mărturisire: Iisus este Domn (κύριον Ἰησοῦν). Aceasta explică cum Apostolul Pavel afirmă că Hristos este τέλος νόμου, care a început în v.5. Astfel conform interpretării pauline *al tiqre*, el vede în Israel *neputința de a împlini Legea* (Deut 30,14), dar şi puterea lui Hristos *de a împlini Legea* (Rom 10,4) (Davies, 1998: 35).

Mărturisirea: „Iisus este Dumnezeu" din v. 9 poate fi întîlnită şi în In 9,22; 1In 2,23; 4,2.15; 2In 7; Filip 2,11 şi 1Cor 12,3 (Dunn, 1998: 142). Cele două jumătăți ale afirmației „mărturisire" şi „credință" sînt legate în mod necondiționat cu înălțarea şi învierea pentru a produce mîntuirea eshatologică (σωθήση). Verstele 9 şi 10 sînt fragmente aranjate în mod chiastic şi retoric (prin paralelismul membrelor) folosind limbajul interpretativ împărțit de καρδίᾳ πιστεύεται şi στοματι ὁμολογειται.

După citarea pasajului Deuteronomului (Harl, 1993: 194) din v. 19 autorul Epistolei către Romani furnizează o altă referință scripturistică pentru a-şi susține ideea. Apostolul, totuşi, re-interpretează în mod radical referința de la Isaia 65,1-2, într-un mod bifurcat, în Rom10,20-21.

Sf. Pavel *plasează mai întîi citatul* din Deut 32,21 (despre o națiune nevrednică) în v.19 înainte de Is 65,1 (Gaston, 1987: 138). Cînd face asta, el face din păgîni o națiune nevrednică schimbînd înțelesul real al celor afirmate în Is 65,1. Subiectul din Is 65,1 este Israel, dar folosirea midraşică a Scripturii de către Apostolul Pavel, aplicată păgînilor în Deut 32,21, suprapune „neamurile" peste subiectul real al acestui verset (Fishbane, 1998,: 552).

În al doilea rînd Apostolul Pavel *introduce propria sa prefață* între versetele 1-2 în acest pasaj, astfel încît acum v.2 i se aplică lui Israel. Astfel, Sf. Pavel foloseşte pasajele din Deut şi Isaia pentru a arăta nu doar respingerea ci şi transformarea lui Israel prin provocarea acceptării de către Iahve a unui „ne-popor" şi „o națiune fără înțelegere". Este important de spus că Apostolul Pavel în 9,33;10,16 şi 10,21 citează pe Isaia ca avînd un mesaj relevant pentru

necredința lui Israel, lipsa de supunere şi opoziția față de legământul lui Dumnezeu.

De aici observăm măiestria apostolului privind tehnicile exegetice midraşice, prin folosirea lui Isaia şi a Deuteronomului. Sf. Pavel găseşte ajutor la Isaia pentru a clarifica respingerea masivă a Evangheliei de către iudei. Încă o dată Isaia avansează pentru a vorbi prin propriile cuvinte: „Doamne, cine a crezut celor auzite de la noi?" (Rom 10,16/Is 53,1). Citatul îi zugrăveşte pe proorocul Isaia şi apostolul Pavel ca vestitori ai evangheliei, mesaj „făgăduit[ă] mai înainte, prin proorocii Săi, în Sfintele Scripturi" (Rom 1,2).

Ar fi putut Apostolul Pavel să înțeleagă profeția lui Isaia despre un sluijitor care „S-a dat pentru păcatele noastre" (Is 53,6.12 cf Rom 4,25; 8,32) şi a fost preaslăvit prin Dumnezeu (Is 52,13-53,12) pentru a fi o vestire a „cuvîntului lui Hristos" (Rom 10,17)?

În aparență se pare că Apostolul Pavel utilizează acest verset ca un exemplu pentru necredința israeliților.

Oricum, semnificația acestui citat este mai profundă, atunci cînd este prezent în context, în cazul de față al patrulea cîntec al Robului (Is. 52,13-53,12). Primii creştini credeau în mare măsură că Iisus Mesia este Robul amintit în Is. 53.[2] Paralelismul poetic al Is. 53,1 arată că necredința se referă la mesajul divin cu privire la „brațul Domnului". În Isaia „brațul Domnului" se referă la puterea lui Dumnezeu care a lucrat în istorie pentru mîntuirea poporului Său ori pentru judecata duşmanilor Săi. În acest pasaj, expresia se referă la lucrarea de răscumpărare din păcat (de ex. Is. 53,5-6.10). De aceea, Is. 53,1 prezice că Israel nu va crede mesajul despre Robul-Mesia, care face această lucrare de răscumpărare. În Rom. 10,16-17 Pavel numeşte acest mesaj „cuvîntul lui Hristos" (ῥήματος Χριστοῦ, v. 17)[3] şi „evanghelia"(εὐαγγέλιον, v. 16). De aici Is. 53,1 se potriveşte temei pauline cum că Israel n-a acceptat vestea ce bună despre Iisus.

În contextul original din Isaia, contrastează de asemenea necredința lui Israel cu răspunsul pozitiv al neamurilor la chemarea Robului. Is. 52,15 spune că neamurile vor beneficia de lucrarea Robului şi îi vor răspunde în mod pozitiv. El va „stropi multe neamuri", care se referă la un rit purificator[4]. Regii acestor neamuri „vor tăcea" înaintea lui. Răspunsul neamurilor înaintea Robului Domnului în contrast cu răspunsul lui Israel se potriveşte temei lui Pavel în Rom. 10-11.

---

[2] Ioan 12,38 spune de asemenea că necredința evreilor în Iisus se împlineşte în Is 53,1.

[3] „Cuvîntul lui Hristos" (ῥηματὸ Χριστου, v. 17) se referă la mesajul *despre* Hristos, adică Evanghelia (J.A. Fitzmyer, *Romans,* p. 598. Unii argumentează că ῥηματὸ Χριστου foloseşte un genitiv subiectiv, „mesajul de la Hristos" (M. J. Lagrange, *Saint Paul: Épitre aux Romains*, p. 261). Alții spun că auzirea mesajului vine prin trimişii lui Hristos (C.E. B. Cranfield*, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. 2, p. 537). Expresia poate fi ambiguă în mod intenționat: „Hristos este şi conținutul şi autorul" (James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, *Word Biblical Commentary* 38B, p. 623).

[4] *Nazah* în forma ebraică a verbului, la Hiphil înseamnă „a stropi" în sens ceremonial.

Remarci concluzive

În Rom 9-10, descrierea Scripturilor ca mod performant de a educa din partea Apostolului Pavel se face imediat, numind şi personificînd Scriptura drept „*Cuvînt spus de Hristos către cei care pot auzi*". În pericopa largă din Rom 9-11 Apostolul Pavel aplică Scripturii tehnica retorică a prosopopeii – personificînd-o ca fiind Cuvînt – pentru a demonstra că Hristos este finala diferenţiere între Israelul etnic şi toţi cei ce cred.

Apostolul Pavel, tributar celor două sisteme de educaţie – pentru că a dobîndit cunoştinţe atît din şcoala greco-romană din Tars cît şi cunoştinţe iudaice prin frecventarea riguroasă a scolii lui Gamaliel la Ierusalim – implică ceea ce are mai bun fiecare din aceste sisteme educaţionale în educaţia creştină.

Deoarece epistola reprezintă apărarea anticipată a sfîntului Pavel privind misiunea sa înaintea apostolilor (sau a oponenţilor iudei) din Ierusalim, el argumentează că Dumnezeu acceptă acum neamurile în termeni egali cu iudeii. Ca iudeu credincios, fără îndoială, Apostolul Pavel s-ar fi luptat să formuleze un argument biblic pentru a întări descoperirile sale misionare privind modul în care tratează Dumnezeu pe iudei şi neamurile. Din acest punct de vedere, folosirea paulină a citatelor biblice, ne spune mai multe privind percepţia sa în privinţa expectanţei publicului din Ierusalim decît a audienţei reale din Roma.

Oricare ar fi argumentele, este evident că există o legătură strînsă între strategia de argumentaţie biblică a Apostolului Pavel la Epistola către Romani şi încrederea că Dumnezeu primeşte pe iudei şi neamurile în mod egal, pe baza credinţei lor. Era aceasta o strategie eficientă pentru ca Pavel s-o fi folosit cu romanii? Răspunsul depinde în parte de felul cum înţelegem nivelul de literatură biblică din Roma. Gîndindu-ne că Sfîntul Pavel are destulă dreptate în privinţa cunoştinţelor romanilor, vom conchide că a gîndit bine să citeze din autoritatea Scripturilor, atunci cînd se ocupa de conţinutul misionar.

Înţelegem, astfel, de ce Apostolul neamurilor foloseşte Scriptura Vechiului Testament drept sursă a pedagogiei divine (Rom 10,4-5), modificînd tipul educaţiei, prin folosirea unei metode pragmatice, bazată nu pe stereotipuri exterioare ci pe trăirea mesajului transmis de ele.

Informaţia este preluată din Scriptură, conţinutul educaţiei este viaţa în Hristos, iar abordarea retorică urmează traseul auz-inimă-vestire prin cuvînt (cf. Rom 10,8-11). Este o călătorie prin Scriptură, cu etape şi cu un final deschis în Hristos.

Bibliografie

Aletti, J.-N., 1991, *Comment Dieu est-il juste ? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains,* Paris

Alexander, Philip, 1998, *Retelling the Old Testament*, în *It Is Written: Scripture Citing Scripture - Essays in Honour of Barnabas Lindars,* D. A. Carson & H. G. M. Williamson (eds.), Cambridge, Cambridge University Press

Beale, G. K., 1999, *Questions of Authorial Intent, Epistemology, and Presuppositions and their Bearing on the Study of the Old Testament in the New: A Rejoinder to Steve Moyise*, în *Irish Biblical Studies*, 21

Childs, Brevard, 2001, *Isaiah*, OTL, Louisville, Westminster, John Knox, 2001

Davies, W. D., 1998, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*[5], Mifflintown, Sigler Press

Delitzsch, Franz, 1954, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah,* (reprint), Grand Rapids, Eerdmans

Dunn, James D. G., 1998, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Eerdmans

Fishbane, Michael, 1998, *Midrash and the Meaning of Scripture*, în *The Interpretation of the Bible: The International Symposium in Slovenia,* J. Krasovec (ed.), Sheffield, Sheffield Academic Press

Gaston, Lloyd, 1987, *Paul and the Torah*, Vancouver, University of British Columbia Press

Gheorghiu, V., 1940, *Epistola către Romani a Sf. Apostol Pavel*[2], Ed. Autorului, Cernăuți

Hays, Richard B., 1989, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul,* Yale University Press

Harl, Marguerite, 1993, *Le grand cantique de Moise en Deuteronome 32: quelques traits originaux de la version grecque des Septante*, în *Rashi 1040-1990: Hommage a Ephraim E. Urbach*, Sed-Rajna (ed.), Paris, Cerf

Heil, J. P., 2002, *The Voices of Scripture and Paul's Rethorical Strategy of Hope in Romans 15: 7-13*, în *Theoforum* 33

Juel, Donald, 1988, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Philadelphia, Fortress

Kristeva, J., 1996, *Word, Dialogue and Novel*, în *The Kristeva Reader*, T. Moi (ed.), New York, Columbia University Press

Lindars, Barnabas, 1987, *The Old Testament and Universalism in Paul*, în *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 69

Melniciuc-Puică, Ilie, 2009, *Răbdarea şi mîngîierea care vin din Scripturi. Argumentația veterotestamentară în Epistola către Romani*, Ed. Performantica, Iaşi

Pentiuc, E. J., 2001, *Cartea profetului Osea: Introducere, traducere şi comentariu*, Ed. Albatros, Bucureşti

Porter, S. E., 2006, *Hearing the Old Testament in the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids

Sf. Ioan Gură de Aur, 2007, *Către iudei*, trad. Pr. Prof. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti

Wagner, Gunther, 1988, *The Future of Israel: Reflections on Romans 9-11*, în *Eschatology and the New Testament: Essays* in *Honor of George Raymond Beasley Murray*, W. H. Gloer (eds.), Peabody, Mass, Hendrickson

Wagner, J. Ross, 2002, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul "In Concert" in the Letter to the Romans*, NovTSup 101, Leiden, Brill

Watson, Francis, 1986, *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*, SNTSMS 56, Cambridge, Cambridge University Press

Worten, M. & Still, J., 1990, *Intertextuality: Theories and Practices*, Manchester, Manchester University Press

Ontologia hermeneutică a textului religios

Mihai Daniel ISAI

Within today's context of globalisation, multiculturalism and religious pluralism, the comprehension and interpretation of the religious text require such a great diversity of meanings that the relativisation of the religious text or discourse may acquire confusing nuances. Due to this reason, the third component of the hermeneutic process, which takes us into the realm of ontology, acquires clarifying stamina of the background of the religious text. H.G. Gadamer mentions this third component which he names application. This is what Paul Ricouer calls the interpellation of the reader by the text. If just one scientific method of analysis is applied when analysing a text, we may risk missing its religious significance; furthermore, we can lose contact with a living tradition and, at the same time, we, ourselves, grow even poorer.

Elemente introductive

În contextul actual al globalizării, multiculturalismului şi pluralismului religios comprehensiunea şi interpretarea unui text religios comportă o diversitate atît de mare de semnificaţii, încît relativizarea textului sau discursului religios poate avea nuanţe derutante. Din acest motiv cea de a treia componentă a demersului hermeneutic, care ne introduce în spaţiul ontologiei, capătă putere de limpezire a situaţiei textului religios. H. G. Gadamer vorbeşte despre această a treia componentă pe care o numeşte aplicare, însă ne spune că ea a fost expulzată din spaţiul hermeneuticii odată cu fuziunea dintre comprehensiune şi interpretare. Gînditorul german ne propune o reintegrare a acestei componente hermeneutice, dată fiind nevoia de a face faţă unei posibile relativizări în cîmpul înţelegerii. Aplicarea ar fi ceea ce Paul Ricœur numeşte interpelarea cititorului de către text: „a înţelege înseamnă a te înţelege în faţa textului. Nu a impune textului propria ta capacitate finită de a înţelege, ci a te expune textului şi a primi de la el un sine mai larg, care ar fi propunerea de existenţă ce răspunde în modul cel mai potrivit propunerii de lume" (1999: 110). Dacă asupra unui text se aplică doar o metodă ştiinţifică de analiză riscăm să pierdem semnificaţia spirituală a acestuia, mai mult, putem pierde contactul cu o tradiţie vie şi în acelaşi timp devine inerentă propria noastră sărăcire: „Contrar tradiţiei Cogito-ului şi pretenţiei subiectului de a se cunoaşte pe sine printr-o intuiţie nemijlocită, trebuie să spunem că nu ne înţelegem pe noi înşine decît prin marele ocol al semnelor de umanitate sedimentate în operele de cultură" (Ricœur, 1999: 110).

P. Ricœur vorbeşte despre raportul dintre hermeneutica filosofică şi hermeneutica biblică spunînd că la prima vedere pare că hermeneutica biblică este doar o aplicare a hermeneuticii filosofice, însă situaţia este de fapt alta. Hermeneutica biblică este mai curînd o hermeneutică regională în raport cu cea filosofică, care este o hermeneutică generală.

Pentru a putea vorbi cu înţeles despre acest fenomen avem nevoie, mai întîi, de cîteva clarificări cu privire la ce anume este hermeneutica în calitatea sa de teorie generală a interpretării. Înainte de a vorbi despre etapele fenomenului hermeneutic este nevoie de stabilirea cîtorva coordonate pentru cel care doreşte să se apropie de înţelegerea reală a unui discurs sau a unui text. Hans Georg Gadamer va spune că: „A asculta pe cineva, a începe o lectură nu înseamnă că trebuie să uităm toate preconcepţiile referitoare la conţinut şi toate opiniile proprii. Tot ce ni se pretinde este deschiderea faţă de opinia celuilalt sau faţă de intenţia textului." Avem aşadar nevoie de receptivitate faţă de alteritatea textului: „o astfel de receptivitate nu presupune însă nici o *neutralitate* obiectivă şi nici o autosuprimare, ci include apropierea detaşatoare a propriilor preconcepţii şi prejudecăţi" (Gadamer, 2001: 206, 207).

Rolul nostru în anticiparea comprehensiunii nu este acela de a ne asigura împotriva tradiţiei care ne vorbeşte printr-un text, ci, dimpotrivă, acela de a îndepărta tot ceea ce ne poate împiedica să o înţelegem în sine: „dominaţia prejudecăţilor ascunse este cea care ne face surzi la lucrul ce ne vorbeşte din sînul tradiţiei"(Gadamer, 2001: 207). Odată cu textul religios s-a format o tradiţie de interpretare, care în primă instanţă a circulat în formă orală, iar mai apoi a fost formulată în scris. Aşa este cazul tradiţiei patristice de interpretare a textului revelat. Tradiţia aceasta a ţinut cont de metodele de interpretare, care erau la lucru în acea vreme, şi, în acelaşi timp, a ţinut cont permanent de necesitatea de a păstra esenţa mesajului creştin. Prin interpretarea spirituală, uneori alegorică a Scripturilor, s-a urmărit depăşirea literei şi aflarea duhului. Aceasta tocmai pentru că Părinţii Bisericii înţeleseseră mesajul autentic al revelaţiei: „litera ucide, iar duhul face viu" (II Corinteni 3,6).

Ontologia artei şi experienţa religiosului

Păşind în sfera de înţeles a ontologiei artei dintr-o perspectivă hermeneutică vom putea decripta înţelesuri şi în ceea ce este experienţa religiosului. Categorii precum joc, exemplul tragicului, valenţa de a fi a tabloului sînt modalităţi de interpelare a fiinţei. Aceste categorii constituie conţinutul de sens al ontologiei artei. Fiecare fiinţare în modalităţile de a fi ale artei invită fiinţa către revalorizare, către zona nerostitului, către regiunea în care tăcerea este mai grăitoare decît mulţimea rostirilor. Gadamer ne spune că: „Opera de artă îşi are mai curînd fiinţa propriu-zisă în faptul că devine experienţă ce îl preschimbă pe cel ce o face" (Gadamer, 2001: 87).

Schimbînd registrul de la opera de artă către joc putem sesiza că şi aici o anumită intimitate îşi face simţită prezenţa: „Structura jocului îl absoarbe parcă pe jucător şi îl uşurează de sarcina iniţiativei care constituie solicitarea propriu-zisă a existenţei. Acest lucru se manifestă şi în impulsul spontan către reluare ce se trezeşte în cel ce joacă" (Gadamer, 2001: 88).

O altă formă în care se face apel la ființa proprie este exemplul tragicului care nu este doar un fenomen specific artei, ci poate fi întîlnit şi în viața curentă. La vechii greci, în fața tragicului, spectatorul se cunoştea pe sine şi propria sa ființă finită în fața destinului. Gadamer pătrunde în psihologia spectatorului şi remarcă faptul că formula „*aşa este* constituie o formă de autocunoaştere a spectatorului care revine edificat din amăgirile în care trăieşte ca toți ceilalți" (2001: 109). Odată cu autocunoaşterea apare şi melanconia, care are ca izvor această cunoaştere de sine. Melancolia se manifestă ca o rememorare, ca o readucere aminte, ca o scoatere din uitare. După antichitatea greco-romană, cînd tragicul se producea chiar şi în lumea zeilor, dată fiind existența destinului implacabil, în era creştină drama de pe cruce a lui Hristos nu suspendă tragicul vieții, însă îl deschide către o semnificație soteriologică.

Deplasînd atenția noastră către lumea operei de artă vom putea sesiza o alterare a raportului dintre prototip şi copie. Posibilitățile tehnologiei actuale au contribuit la acest proces prin excesiva multiplicare: „tabloul pare să posede o ființă diminuată în raport cu ceea ce este reprezentat" (Gadamer, 2001: 112).

Formele acestea ale ontologiei artei aduc cititorul în preajma unei treziri de sine de la care nu mai este decît un pas pînă la a căuta o anumită edificare de sine şi în formele ontologice ale religiosului. Acestea vin în prelungirea formelor ontologiei artei, de multe ori joacă chiar un rol întemeietor, aşa cum e cazul cu depăşirea interdicției vechi-testamentare şi naşterea iconografiei. Astfel jocul ne deschide către dimensiunea liturghisitoare, slujitoare, tragicul, cu a sa melancolie şi sub puternica impresie provocată de către destinul implacabil, ne pregăteşte pentru înțelegerea jertfei euharistice şi trezeşte dorul de îndumnezeire, iar estetica tabloului şi jocul dintre copie şi prototip ne facilitează înțelegerea icoanei ca fereastră spre veşnicie. Este adevărat că formele ontologiei artei nu comunică de la sine cu formele ontologiei religiosului, însă acestea dintîi fac apel la ființa noastră, la ceea ce este mai adînc şi intim în noi şi în felul acesta constituie o pregătire, creează o preînțelegere, ne deschide un prealabil. Pasul mai departe se poate face sau nu. Cu toate acestea o anumită pregătire se produce, chiar dacă alegem să rămînem pe un țărm sau altul al celor două ontologii.

Formele ontologiei religiosului creează un efect de ancorare, ele sînt asemenea unor structuri de adîncime, concordă cu proverbul: *apa trece, pietrele rămîn*. Astfel felul în care creştinul este chemat şi cuprins în comuniunea de rugăciune a liturghiei, ne dezvăluie nouă asemănări cu ceea ce numeam mai sus lumea jocului. Omul religios se lasă purtat şi învăluit de atmosfera de rugăciune, se lasă interpelat auditiv şi vizual, impresionat olfactiv de către mirosul de tămîie, care-i jertfă şi simbol al înălțării rugăciunilor sale. Asemenea jocului (concept văzut în sens gadamerian, nu exclusiv ludic), creştinul caută să reia această participare împreună liturghisitoare. Paradoxal, deşi liturghia este aceeaşi ca reprezentare, ea este întotdeauna diferită, pentru că de fiecare dată noi semnificații se dezvăluie creştinului. În aceasta constă elementul său de apel către ființă. De aceea nici nu avem nevoie de variațiuni ale textului liturghiei, pentru că adîncul fiecăruia este chemat să parcurgă trepte ale unui urcuş duhovnicesc şi în felul acesta repetarea se transformă în rememorare, în refacere a unui drum pe care sfinții l-au parcurs. Lumea audio-vizualului ne-a prea obişnuit să alergăm de la una la

alta, ne-a creat aproape un reflex al nestatorniciei. Tot timpul căutăm diversitatea, nu mai stăm locului. Însă goana aceasta reflectă apariţia plictisului, iar de acesta nu scăpăm preferînd parcurgerea cît mai multor senzaţii vizuale şi auditive, ci oprindu-ne din această goană şi căutîndu-ne rostul de a fi.

Valenţele de a fi ale tabloului pot fi verificate şi pe baza unor exemple din lumea religiosului: "Semnificaţia imaginii religioase este, deci, una exemplară. Prin ea devine limpede, fără nici o îndoială, că tabloul nu este copie a unei fiinţe reproduse, ci comunică ontologic cu ceea ce este reflectat. Acest exemplu demonstrează că arta îmbogăţeşte" (Gadamer, 2001: 117). Atunci cînd privesc o icoană trebuie să am încredere în cel zugrăvit în icoană, avînd încredere mă încredinţez modelului vieţii celui pe care-l privesc, încredinţîndu-mă deja mă las interpelat şi transformat în gînd şi în simţire. Icoana duce către prototip. Întruparea lui Hristos a adus lumii această posibilitate a încîntării şi a revederii.

Ontologia limbajului şi lectorul de text religios

Pentru a căuta semnificaţiile ontologiei limbajului avem mare trebuinţă de a ne referi în prealabil la limbă ca atare. A. Marga, comentîndu-l pe Gadamer, spune: „Limba nu este un instrumentar, o unealtă pe care o folosim, ci elementul în care trăim şi pe care nu îl putem transforma în obiect care ar înceta să ne înconjoare" (Petrescu, 1984: 208**).**

Noi locuim în spaţiul de înţeles al limbii, ea ne întîmpină, ne primeşte în mediul ei şi aici descifrăm înţelesuri ale existenţei, ale alterităţilor etc. Cu toate acestea experienţa de a ne afla în spaţiul de sens şi semnificaţii al limbii nu ne asigură în mod automat accesul către dimensiunea formatoare. Există permanent riscul instrumentalizării. Dacă ne închidem relaţiei, alterităţii, atunci nici limba nu se devăluie suficient. Dacă nu ne situăm în deschisul ei, nu putem avea acces la bogăţia de sens. Limba implică un spaţiu al dialogului, aici omul depăşeşte monologul din zona ştiinţelor ce se preocupă cu obiectele naturii şi intră în sfera întîlnirii cu sine şi implicit cu celălalt.

Fiecare limbă este o viziune asupra lumii, însă nu afirmă o existenţă autonomă în raport cu lumea: „Nu se spune numai că lumea este lume doar în măsura în care accede la limbă; limba are o existenţă proprie doar prin faptul că în ea se înfăţişează lumea". Limba se manifestă ca o oglindă a existenţei. De aceea „putem astfel observa schimbarea moravurilor şi a valorilor, bunăoară, pornind de la degradarea cuvintelor" (Gadamer, 2001: 330, 335).

Limba are o dublă valenţă, se poate manifesta prin vorbire sau lecturarea unor texte. Astfel limba deschide o dimensiune profundă „din care tradiţia îi ajunge pe cei ce trăiesc în prezent" (Gadamer, 2001: 345). Date fiind distanţele istorice foarte mari oralitatea unor înţelesuri s-a transformat în scriere. De aceea forma scrisă a izvoarelor istorice este cea mai bogată. Scrierile trecutului aşteaptă cu fiecare generaţie o nouă aducere către oralitate. Această aducere este o interpretare a trecutului prin prisma prezentului. A interpreta în felul acesta presupune o dublă călăuzire. Cel ce traduce

interpretează şi în felul acesta călăuzeşte pe cititor către autor, şi pe autor către cititor. (Ricœur, 2005: 92).

Unul din principiile traducerilor de text este acela afirmat de către Katharina Reiss: „nu poți traduce fără să înțelegi" (Ricœur, 2005: 9). De aici pornind putem constata faptul că traducerea respectă anumite cerințe ale textului, îi caută sensul. Un traducător nu poate face un text să spună altceva decît acesta spune de fapt, fără a-l forța.

Avînd aceste puține elemente cu privire la felul în care ne locuieşte limba, la care adăugăm cîteva creionări a ceea ce ar presupune traducerea de text putem să ne îndreptăm atenția către ce anume ar fi hermeneutica textului religios, iar mai apoi ontologia acestei hermeneutici.

Textul religios a parcurs mai multe etape ale felului în care a fost interpretat. În perioada patristică avem pe lîngă interpretarea literală, interpretarea spirituală sau morală şi interpretarea alegorică, specifică mai ales Şcolii din Alexandria şi îndeosebi lui Origen. Influența platonismului asupra lui Origen a făcut ca o întreagă tradiție de interpretare a antichității greceşti să-şi reitereze valențele alegorizante. Teoria sensului cvadruplu o aflăm prima dată la Sfîntul Ioan Casian, teolog originar, se pare, din Scythia Minor, care adaugă față de Origen sensul anagogic sau mistic (Cifor, 2006: 33). Odată cu Reforma protestantă, aceste multiple modalități de interpretare sînt abandonate, fiind favorizată interpretarea literală. Tradiția interpretării de text este abadonată şi ia naştere astfel medota istorico-filologică, care acordă o pondere mare metodelor de cercetare istorice. Accentul pus de acum înainte pe metodă, pe obiectivitate, pe interpretarea exclusivă literală vor aduce treptat lămuriri foarte utile cu privire la perioada în care a scris fiecare autor biblic, contextul social, cultural şi politic, la cultura, religia şi relațiile politice ale popoarelor vecine şi multe alte informații care ne-au facilitat înțelegerea în context.

Metoda de cercetare filologico-istorică facilitează o primă fază de înțelegere a textului sacru valabilă pentru toți lectorii, însă pasul către acceptarea unui sens spiritual îl pot face doar cei care intră în relație cu persoana divină, prin credință sau printr-o interogație a îndoielii. Însuşi Iisus Hristos a indicat existența unor semne în Scripturi, care necesită înțelese, descifrate. Semnul lui Iona ni-l indică Iisus: „Că precum a fost Iona în pîntecele chitului trei zile şi trei nopți, aşa va fi şi Fiul Omului în inima pămîntului trei zile şi trei nopți" (Matei 12, 40), referindu-se la învierea sa, care e indicată de *semnul lui Iona*.

În acest punct al abordării de față putem introduce, în ceea ce priveşte textul sacru, noțiunea de *intenția cititorului*, care poate fi credincios, îndoielnic, agnostic sau mult mai diferit, un marxist convins că înțelege enunțul religios şi-i doreşte demascarea învinuindu-l de încurajarea sau promovarea unor raporturi de dominație socială. Vedem că intenția cu care un cititor se poate apropia de Scriptură poate fi variabilă. Credinciosul se va apropia de textul sacru ținînd cont de intenția autorului, pentru a pătrunde şi intenția textului, iar la un pol diametral opus se situează cititorul marxist care se va manifesta cu libertate absolută față de text, fără ca în vreun fel sensul textului să-l preocupe. Mai mult, textul va risca chiar folosiri, utilizări care să nu aibă nimic în comun cu intenția autorului sau a textului. Asemenea utilizări pot exista, însă,

teologic vorbind: „Sfînta Scriptură este cuvîntul lui Dumnezeu, iar acest lucru înseamnă că Scriptura are o întîietate absolută în fața învățăturii celor care o tălmăcesc" (Gadamer, 2001: 251).

Elemente precum deschiderea cititorului în raport cu textul sacru, *intenția textului*, tradiția interpretativă constituie secvențe ale dialogului omului cu Dumnezeu etc. Textul sacru, dacă este tratat ca simplă sursă de cercetare, nu-şi împlineşte menirea, iar cititorul devine un om bine informat, însă cu nimic edificat dacă de aici nu face pasul mai departe către înțelegerea de sine. Textul intră în sfera uitării şi a nefolosirii: „o carte rămîne o scriitură moartă cîtă vreme cititorii săi nu au devenit grație ei, după expresia lui Proust din *Timpul regăsit*, cititorii lor înşişi" (Ricœur, 2009: 47).

Fără a intra în detaliile teoriilor interpretării de text putem concluziona că dimensiunea aceasta a aplicării, a relevanței, pe care textul religios o are pentru realitatea prezentului, a felului în care ne regăsim pe noi înşine ne introduce în zona ontologiei. Hermeneutica textului religios prin dimensiunea ontologică poate fi ferită de folosire, utilizare, forțare a textului, interpretare unilaterală, escaladare a infinitelor interpretări după modelul cabaliştilor. Necesitatea existenței unor limite ale interpretării pentru textul religios este mai mult decît folositoare: „Derrida însuşi aminteşte în *Grammatologie* că fără toate instrumentele criticii tradiționale, lectura riscă să se dezvolte în toate direcțiile şi să autorizeze orice interpretare posibilă. Fireşte că Derrida, după ce a vorbit de acest *guard-rail* al interpretării, adaugă că aceasta protejează lectura nu o deschide"(Eco, 2007: 35). Fireşte că şi deschiderea textului este necesară, însă aceasta trebuie făcută într-un permanent dialog cu elementele tradiției pentru a ne situa în continuitatea de sens a trecutului.

Bibliografie

Cifor, Lucia, 2006, Principii de hemeneutică literară, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi

Eco, Umberto, 2007, *Limitele interpretării*, traducere Ştefania Mincu şi Daniela Crăciun, Iaşi, Polirom

Gadamer, Hans-Georg, 2001, *Adevăr şi metodă*, traducere Gabriel Cercel şi Larisa Dumitriu, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Editura Teora, Bucureşti

Ricœur, Paul, 1999, *De la text la acțiune, Eseuri de hermeneutică II*, trad. Ion Pop, Editura Echinox, Cluj

Ricœur, Paul, 2005, *Despre traducere*, traducere şi studiu introductiv de Magda Jeanrenaud, postfață, Domenico Jervolino, Editura Polirom, Iaşi

Paul Ricœur, 2009, *Iubire şi justiție*, traducere Mădălin Roşioru, Editura ART, Bucureşti

Petrescu, Alexandru, *„Experiența hermeneutică" la Hans-Georg Gadamer,* www.culturasicomunicare/pdf/petrescu.pdf, consultat azi 22 ianuarie 2010

Iov între arhetipul biblic şi paradigma modernă

Elena ISAI

Le problème de la souffrance, indissolublement lié du nom de Job, a suscité depuis toujours la découverte d'une réponse. Les mots de Job, restés célèbres: „L'Éternel a donné, et l'Éternel a ôté; que le nom de l'Éternel soit béni! " (Job 1, 21) ne dénote pas une simple résignation devant sa propre souffrance, mais ces mots supposent l'engagement intégral à l'horizon de la communion de Dieu. Le problème de l'engagement de la souffrance c'est ce qui sépare le modèle archétypal du paradigme moderne, situé sous le signe du hasard, de la contingence. Job l'Homme de la pièce de théâtre de Călin Ciobotari Job et la salubrité, comme le représentant du 'brave homme' de nos jours, illustre la condition de l'homme moderne 'épidermique' pour lequel les mots du Bible restent des simples 'beaux mots' (le rôle de l'Ange). Sur des versants différents, mais en réalité 'le même', situé permanent entre 'avoir' et 'être', le symbolique Job nous détermine de regarde notre âme dans le miroir de notre propre conscience.

Cînd auzim numele lui Iov, oricine se duce cu gîndul la personajul biblic ce ne-a marcat conştiinţa cu puterea sa de a răbda suferinţa, la credinţa sa neclintită, la mesajul sintetizat în cuvintele sale, rămase celebre: „Domnul a dat, Domnul a luat. Fie numele Domnului binecuvîntat!" (Iov 1, 21) Aparent cunoscut şi despre a cărui istorie oricine ar putea spune ceva, în realitate, puţini sînt cei care s-au aplecat asupra textului biblic cu atenţie pentru a-i înţelege adîncurile. Şi unele înţelesuri poate au rămas în continuare tainice. E o carte de 42 de capitole care ne transmite mult mai mult decît impresia superficială despre încercarea credinţei. Descoperim un personaj profund a cărui dramă fizică este dublată de una interioară. Ceea ce ne surprinde la lectura cărţii este chiar reacţia personajului ce aparent contravine concepţiei generale formate despre acesta. Departe de omul resemnat şi senin în faţa suferinţei, aflăm un Iov zbuciumat, răscolit pînă la revoltă, fără însă a depăşi hotarul atît de subţire dintre revoltă şi blasfemie.

Modelul biblic (traducere şi interpretare)

Dar înainte de a analiza conţinutul cărţii, consider necesară fixarea unor idei ce ţin de aspectul formal, cu referiri la ceea ce am putea numi receptarea textului în spaţiul românesc. Vizăm, în acest sens, actul traducerii care este considerat drept o primă interpretare. Aceasta întrucît nu putem trece cu vederea că actul traducerii se confruntă cu nişte principii şi legi ferme, că se încearcă ca textul rezultat să fie ferit

de capcane, erori, nonsensuri, exagerări sau simplificări. O dificultate în plus, pe care o presupune traducerea unui text biblic, o reprezintă vechimea acestuia şi limba în care a fost scris. Pe lîngă acestea, eventualele lipsuri ce au necesitat reconstituiri şi, nu în ultimul rînd, posibile interpolări uneori foarte greu de stabilit.

Cititorul român ia un prim contact cu textul acestei cărți din ediția în circulație a *Sfintei Scripturi* realizată după versiunea ebraică, versiune ce a constituit baza edițiilor româneşti între 1936-1993. Versiunea grecească a fost folosită pentru edițiile româneşti între 1688-1914. Însă, în ambele variante, textul *Cărții lui Iov* este redat sub aspect pur narativ. Mitropolitul Bartolomeu Anania încearcă restabilirea autorității *Septuagintei* pentru versiunea românească a *Sfintei Scripturi* şi în urma unor adînci lecturi comparatiste, publică în 2001, o variantă comentată, cu bogate note de subsol. În ce priveşte *Cartea lui Iov*, autorul acestei traduceri (teolog şi om de litere) încearcă să restaureze caracterul liric al textului. Spiritul său artistic se dovedeşte a fi mereu atent şi sever subsumat rigorii ştiințifice, autenticității exhaustive.

Înaintea acestei variante, un cunoscut filolog, Petru Creția, publicase în 1995 traducerea a cinci cărți vetero-testamentare (*Cartea lui Iov*, *Ecleziastul*, *Cartea lui Iona*, *Cartea lui Ruth*, *Cîntarea Cîntărilor*) folosind, de asemenea, textul *Septuagintei* pe care la coraborat însă cu traducerile Sfîntului Ieronim din *Vulgata* şi apelînd la îndreptările şi revizuirile *Bibliei de la Ierusalim*. Fiind vorba de cărțile poetice ale *Bibliei*, a încercat să redea acestora frumusețea artistică a originalului, păstrînd specificul discursului liric. Pentru *Cartea lui Iov*, autorul omite în întregime capitolul 28, *Imnul înțelepciunii*, şi capitolele 31-37, *Vorbirile lui Elihu*, pe care le consideră interpolări ale unor autori ulteriori şi care alterează „în chip grav echilibrul, foarte calculat, al marelui poem" (Creția, 1995: 10), venind cu argumente în acest sens, acceptate de unii, respinse de alții.

Povestea dreptului Iov se regăseşte, nu doar în cartea canonică a *Bibliei*, ci şi într-un apocrif intitulat *Testamentul lui Iov*. Este tradus de Cristian Bădiliță, alături de alte două scrieri de acest gen, sub numele de „roman" mistic al Antichității. „Testamentul" este considerat un gen de frontieră, mixt, tipic literaturii iudeo-elenistice, ce se înrudeşte uneori cu tragedia greacă. Miza sa apologetic-ideologică aparține unui context specific. *Testamentul lui Iov* este un comentariu-parafrază, extrem de original, al textului canonic care nu oferea decît piste interpretative. Autorul apocrifei propune un alt scenariu. Testamentul explică simplist, aşa cum remarcă traducătorul, într-o manieră contabilicească, misterul suferinței paterne, făcînd din personajul principal „un cinic mai puțin simpatic decît osînditul înverşunat din versiunea *Septuagintei*" (Bădiliță, 2008: 75).

Cartea lui Iov este o carte mult discutată şi în privința paternității textului. Nu ştim cine a scris această capodoperă, încercările de datare diferă uneori foarte mult de la un cercetător la altul. Este plasată deseori în perioada patriarhilor, e atribuită lui Moise, alții o consideră de dată mult mai recentă. În general, bibliştii protestanți şi o parte din cei catolici se pronunță pentru perioada post-exilică, adică după anul 538 î.Hr. Şcoala biblică românească optează pentru o perioadă pre-exilică, adică

anterioară anului 597 î.H. (Anania, 2000: 17). Cert este că exista în Israel o tradiție despre Iov ca personaj legendar. S-a emis şi ipoteza preluării de către autorul *Poemului lui Iov* a acestei legende în Prolog şi Epilog. Dar, toate aceste considerente de ordin exterior, nu alterează frumusețea şi profunzimea acestei cărți. Mesajul pe care autorul cărții a vrut să-l transmită umanității este mult mai important.

Literatura şi sacrul

Cheia înțelegerii acestui text ar trebui căutată apelînd la teoria sensului cvadruplu, specifică hermeneuticii biblice, care identifică mai multe nivele de sens pentru un text sacru: sensul literal (semnificația uzuală), sensul alegoric (pătrunde dincolo de sensul comun), sensul moral sau spiritual (urmăreşte ceea ce află omul despre sine în lumina cuvîntului divin) şi sensul anagogic sau mistic (ce presupune supracogniție, comuniunea deplină a omului cu Dumnezeu). Aceste sensuri pot fi văzute ca nişte trepte, iar situarea noastră la un anumit nivel ține exclusiv de aşezarea noastră.

S-a pus de multe ori problema în ce măsură putem vorbi de Biblie ca literatură. Este această Carte literatură? Aparține Biblia literaturii? Trebuie ținut cont de faptul că ceea ce a păstrat canonul biblic din întreaga literatură a vechiului Israel a fost selectat exclusiv după criterii religioase, ceea ce era demn de a fi păstrat şi transmis pentru păstrarea credinței. Dar acest lucru nu exclude calitățile estetice ale unor texte, în special ale celor considerate poetice, printre care se numără şi *Cartea lui Iov*. Important este să nu ne rezumăm doar la acest nivel de înțelegere.

Deosebindu-se de cărțile anterioare (istorico-legendare), *Cartea lui Iov* este considerată cea mai veche scriere poetică. Potrivit principiului după care fiecare om suportă consecințele fiecărei fapte bune sau rele, tema *Cărții lui Iov* ar fi cum se explică nenorocirile celui drept şi prosperitatea celui rău. Surprinde pe larg încercarea dramatică trăită de Iov, om integru şi drept, care deşi duce o viață în teama şi dragostea de Dumnezeu, îi e lovită familia şi bunurile şi, în cele din urmă, trupul. Biblia îl prezintă nu doar ca pe un exemplu de dreptate, cît mai ales de răbdare. Eroul străbate binele şi răul pînă la capăt, probabil limita suportabilului unei ființe umane, cunoaşte binele în cel mai înalt grad, ca apoi să îndure răul pînă la absurd. Prin intermediul *Cărții lui Iov* apare, pentru prima dată în literatura lumii, exprimată obsesia vinovăției şi se instalează în conştiința omului îndoiala de sine.

Cartea lui Iov, un poem-parabolă, îmbină elemente narative cu versetele elegiace sau meditative ale discursului liric. Structura sa aminteşte de spectacolul dramatic prin alternarea planurilor în derularea secvențelor şi prin folosirea unor modalități specifice discursului confesiv sau expozitiv. Construită pe două planuri: unul al idealității transcendente şi altul al realității contingente, între care se stabilesc multiple conexiuni, cartea începe cu o dispută între Creatorul lumii şi Satana. Văzînd credința lui Iov, Diavolul consideră că atitudinea acestuia e strîns legată de bunăstarea de care se bucură de la Domnul. Dumnezeu va îngădui cererea

lui Satan de a încerca inima dreptului Iov. Se vor abate asupra lui o serie de nenorociri: focul îi va mistui bunurile, tîlharii îl lipsesc de turme şi-i vor trece slugile prin sabie, fiii şi fiicele vor muri sub dărmăturile casei în urma unei catastrofe naturale. Dar, contrar aşteptărilor lui Satan, Iov, deşi izbit în toate ale lui, are puterea de a nu deznădăjdui. Nu numai că nu-L blestemă pe Dumnezeu, ci, dimpotrivă, îl binecuvintează. A doua îngăduinţă divină permite Diavolului să se atingă de trupul dreptului Iov. Lovit de o boală grea, cu tot trupul plin de bube, îşi va îndura suferinţa în singurătate, pe o grămadă de gunoi, undeva în afara cetăţii, răzîndu-şi buboaiele cu ajutorul unui ciob de sticlă. Imaginea adîncului suferinţei sale e terifiantă. Dar, nici de această dată, Iov nu va rosti vreun cuvînt de ocară împotriva cerului. Pînă şi femeia sa, nemairăbdînd chinurile bărbatului său, îl îndeamnă să-l blesteme pe Dumnezeu: „Pînă cînd oare te vei mai răbda zicînd: […] zi ceva, o vorbă către Domnul, şi mori!” (Iov 2, 9). Aşadar conştiinţa morţii, pentru omul care se desparte de Dumnezeu, era clară. Dar Iov o numeşte femeie fără minte şi adaugă „Dacă noi am primit din mîna Domnului pe cele bune, oare nu le vom răbda şi pe cele rele?” (Iov 2, 10).

După o vreme, trei prieteni ai săi, sosiţi de departe, au venit să-l aline în suferinţa sa. Dar văzîndu-i groaznica durere, şapte zile şi şapte nopţi au stat lîngă el fără să poată să-i adreseze nici un cuvînt. Cu această secvenţă se încheie prologul, exclusiv narativ.

Urmează poemul ce prezintă întreg zbuciumul sufletesc al personajului şi dialogurile sale cu cei trei prieteni. Această parte ne dezvăluie un Iov al cărui suferinţă fizică e dublată de una morală, izvorîtă din neînţelegerea suferinţei. Iov este considerat primul erou tragic al umanităţii, singurul care a putut îndura pînă la capăt, trăind „absurdul” şi „necesarul” suferinţei. Şi totuşi Iov nu îl va blestema pe Dumnezeu, aşa cum i se părea logic lui Satan. Adîncul cugetării şi trăirii lui Iov dezarmează. Nu putem trece cu vederea zguduitoarele pasaje ale durerii sale: „Să piară ziua-aceea în care m'am născut / şi noaptea care-a zis: «Un prunc se zămisli!» […] De ce nu mi-a fost moartea în sînul maicii mele, / sau n'am murit de'ndată ce i-am ieşit din pîntec? / De ce şi-a pus genunchii să-mi fie aşternut, / şi pieptul ei cel dulce de ce i l-am mai supt?... […] De ce s-a dat lumină amarului luminii / şi viaţă celor care'n durere vieţuiesc” (Iov 3, 3, 11-12, 20). Blestemîndu-şi ziua naşterii, punînd la îndoială justiţia lumii, revoltîndu-se împotriva absurdului propriei existenţe, el nu poate nici o clipă nega pe Cel care a făcut toate, nu este cuprins de forţa pustiitoare a blasfemiei pentru că e curat, el îşi susţine pînă la capăt nevinovăţia şi iubirea pentru Dumnezeu. Acuzat pentru vorbele grele pe care le rosteşte îşi va justifica „vorba deslînată”: „Au va zbiera asinul sălbatic de-i sătul? / mugi-va oare boul cu ieslea plină'n faţă? […] Că'n sufletul din mine nu-i chip de alinare […] că'n gura mea nu este nici pic de strîmbătate” (Iov 6, 5, 7, 30). Iov trăieşte în intimitatea conştiinţei sale o adevărată dramă. El nu poate accepta ideea că Dumnezeu părăseşte pe omul drept aflat în suferinţă sau, mai mult, că suferinţa sa ar putea veni de la Dumnezeu. În capitolul 7 răsună versuri de o mare frumuseţe elegiacă: „Că viaţa mea'n balanţă mai slabă-i decît graiul / şi s'a topit în hăul

nădejdilor deşarte. / Adu-Ţi aminte Doamne, că viaţa mea-i suflare, / că tot ce-i bun rămas-a'napoi de ochiul meu, / că ochiul strîns asupră-mi nu va mai da de mine, / că ochii Tăi m-or cere, dar eu nu voi mai fi, / cum nici pe cer e norul ce-a fost şi s'a topit" (Iov 7, 6-9). Finalul ne aminteşte de frumoasele versuri ale lui Rilke: *Ce-ai să faci, Doamne, dacă mor?*

În zadar cei trei prieteni, veniţi să-l mîngîie, încearcă să-i prezinte, potrivit gîndirii tradiţionale că suferinţa trebuie să fie cauza unei vini, ştiute sau neştiute. Elifaz din Teman, Bildad din Suah şi Tofar din Naami reiau justificările suferinţei: ca pedeapsă pentru un păcat şi, ca atare, trebuie primită cu resemnare; niciodată nevinovaţii nu sînt loviţi; iar Dumnezeu nu acţionează decît după principiile dreptăţii, oamenilor nu le este dat să înţeleagă şi trebuie să accepte soarta care le-a fost hărăzită. Dar Iov le răstoarnă toate aceste sofisme: el este curat şi drept, are conştiinţa nepătată şi totuşi asupra lui s-a abătut o suferinţă cumplită şi absurdă. Iov este văzut astfel şi ca simbol al „triumfului spiritului uman împotriva împietririlor şi a osificărilor dogmatice" (Bărbulescu, 1998:27).

Intervenţia celui de-al patrulea interlocutor, Elihu, care pînă atunci ascultase disputa, propune o sinteză a celor discutate pînă atunci, pentru a putea recunoaşte „ceea ce este bun" , fiind asemănătoare intervenţiilor corului antic. După părerea sa, Iov se situează într-o poziţie extremă susţinîndu-şi atît de asiduu nevinovăţia, iar prietenii săi au dat dovadă de neputinţă în explicarea suferinţei. Elihu conchide că răul şi nedreptatea nu pot fi atribuite lui Dumnezeu, iar, pe de altă parte, omul trebuie să se supună Legii. El evidenţiază o morală social pragmatică. Dar dreptatea lui Dumnezeu nu are un conţinut etic sau juridic, ci unul ontologic. Finalul este mai mult decît surprinzător. Dumnezeu Însuşi îi răspunde lui Iov. Îi relevă acestuia adevăratele raporturi ce se pot stabili între Creator şi om. Iar Domnul, atoateziditorul, îi va da dreptate lui Iov, „umple de adevăr" tot ce a spus acesta şi îşi întoarce mînia împotriva lui Elifaz din Teman şi a tovarăşilor săi. Scena se încheie cu aprecierea pe care Dumnezeu o arată lui Iov pentru îndrăzneala de a fi înfruntat inerţia tradiţiei şi condamnă limitarea amicilor lui Iov care „n-au vorbit aşa de drept" (Iov 42, 7-8).

Dreptul Iov, căruia credincioşia faţă de Dumnezeu i-a fost pusă la încercare printr-un lanţ de suferinţe înfricoşătoare, pe care omul firesc nu le poate nici înţelege, nici accepta, va fi răsplătit în final pentru adîncul credinţei sale. Toate cele ale sale îi vor fi redate: „Şi Dumnezeu a binecuvîntat pe cele din urmă ale lui Iov mai mult decît pe cele dintîi" (Iov 42, 12).

Iov, ca şi Adam, reprezintă Omul universal, ne reprezintă pe fiecare dintre noi cu lupta dintre bine şi rău, din intimitatea noastră, dintre iubire şi ură. Adam reprezintă începutul căderii Omului în orizontul suferinţei. Adam a fost primul care a acceptat ispita în dorinţa de a trăi autonom, el s-a făcut pe sine ca centru al lumii. Reducînd totul la eul său egoist, această autonomie cuprinde în ea povara propriei răzvrătiri, sentimentul „golului" (spiritual, nu biologic) trăit imediat după cădere. (Popa, 2001: 76-80). Asemenea părintelui său, Iov, în întrebările sale, pune în centru neînţelegerea propriilor suferinţe, neliniştile sale gravitează în jurul fiinţei

umane. De aici izvorăşte suferinţa sa morală. Vedem însă că răspunsul divinităţii vine pe altă direcţie, are loc o deplasare a centrului dinspre om spre Creator. De aceea la o primă impresie răspunsul oferit de Dumnezeu ne surprinde, iar Iov pare a nu fi primit răspuns la ceea ce-l frămînta. Încercările prin care trece omul sînt văzute de sfinţii părinţi ca nişte probe pe care trebuie să le treacă fiecare pentru a răspunde iubirii răstignite a lui Hristos: „Nu este vorba atît de misterul suferinţei, cît de misterul iubirii nesfîrşite a lui Dumnezeu pentru Om. Suferinţa nu este decît eşecul iubirii răspuns a Omului la iubirea lui Dumnezeu" (Popa, 2001: 79).

Cartea lui Iov, pe lîngă alte multe mesaje, ne aduce în atenţie un înţeles nou al suferinţei. În mentalitatea vetero-testamentară, suferinţa era considerată ca o pedeapsă ce vine din partea lui Dumnezeu pe care omul nedrept trebuie să o suporte. De aceea, în conştiinţa sa, Iov nu este încă pregătit să accepte faptul că un om „drept" ar putea suferi în istorie pentru a „răscumpăra" nedreptatea altor oameni. Această Carte are şi o dimensiune profetică anticipînd suferinţa Mîntuitorului Iisus Hristos şi depăşirea ei prin bucuria învierii.

Urlet şi tăcere. O ipostază modernă a modelului biblic, *Iov şi salubrizarea* de Călin Ciobotari

Suferinţa nu se confundă cu durerea. Durerea (surprinde aspectul fizic) se suportă, pe cînd suferinţa se asumă. Aceasta din urmă pune în cumpănă însuşi sensul nostru de viaţă, existenţa noastră. Suferinţa transformă radical situarea noastră în timp. Această problemă a suferinţei, care ridică numeroase întrebări ce par a rămîne fără un răspuns punctual (mulţumitor), conţine însă ceva ce scapă ordinii comune a lucrurilor. Întrebarea lui Iov priveşte, de fapt, un posibil sens al suferinţei noastre. Se pot sintetiza patru răspunsuri date acestei întrebări, specifice celor patru medii spirituale: upanişadic (şi apoi buddhist), grec, patristic şi modern, rezumate la: legea faptei, destinul, încercarea lui Dumnezeu şi întîmplarea/contingenţa (Afloroaei, 1997: 269, 273). Spaţiul gîndirii moderne este marcat de ultimul dintre ele, dominant, fără a lipsi nici celelalte răspunsuri. Omul modern îşi înţelege existenţa ca un fapt ce nu mai presupune nimic nici dincoace şi nici dincolo de el. Este lumea Dumnezeului izolat în transcendenţa sa, de a cărui existenţă omul nici nu-şi mai pune problema („Dumnezeu a murit") şi atunci totul este supus întîmplării.

Iov-Omul, din piesa lui Călin Ciobotari - *Iov şi salubrizarea*, ca exponent al „omului de treabă" al zilelor noastre, ilustrează condiţia omului modern, „epidermic", pentru care cuvintele Scripturii rămîn simple „cuvinte frumoase" (cum exclamă mereu Îngerul).

Este Iov nebunul, lucrător la serviciul de salubrizare, sau „nebunul" de acum 2000 şi ceva de ani ce mai are încă de transmis un mesaj valabil umanităţii? E o ambiguizare pe care piesa o păstrează intenţionat. Şi cum poate fi privit oare un om aflat în suferinţă de către cei din jurul său, pentru care prezenţa sa devine supărătoare, decît ca nebun. Suferinţa celuilalt, cel mai adesea, deranjează pentru că ne scoate din habitudinea noastră. E greu să ne asumăm propria suferinţă şi cu

atît mai greu „să purtăm sarcinile altora”. Bietul Iov, ce poposeşte pe grămada de gunoi a oraşului, este mereu alungat şi apostrofat de gospodinele „de bună credinţă”. Culmea, i se impută toată „mizeria” (fizică şi morală) cînd toţi locatarii îl dăruiesc permanent cu noi saci menajeri. Dar, odată ajuns jos, e gunoiul lui, nu al lor. Este ilustrarea perfectă a individualismului şi indiferenţei lumii moderne.

Cu excepţia lui Iov, toate celelalte personaje poartă nume generic: gospodina, locatarul, lucrătorul la salubrizare, funcţionarul. Transpare astfel cu uşurinţă incapacitatea omului de a-şi mai asuma identitatea, pierderea în anonimat e cea mai uşoară cale de a fugi de tine. Personajele nu sînt numai simple simboluri, ci nişte apariţii convingătoare care se mişcă şi discută cu aprindere probleme legate de trăirea imediată, dar şi despre rostul existenţei, de raporturile omului cu divinitatea.

Problema personajului central, după cum însuşi mărturiseşte, este că nu a înţeles nimic din lecţia pe care i-a dat-o modelul biblic. Suferinţa sa creşte cu atît mai mult cu cît nici nu mai primeşte vreun răspuns din partea divinităţii. Victimă a lui Dumnezeu (din partea căruia pretinde daune morale), victimă a societăţii, victimă a propriului destin. Îşi „urlă” zadarnic suferinţa. Ceea ce primeşte e doar tăcere. Faţă de modelul biblic, eroul nostru nu mai este sprijinit în durerea sa de nici un prieten. Singurul care vine să-i întrerupă cugetările este diavolul. Iar mesajul acestuia nu este altul decît că cerul e gol şi că revolta sa nu mai are nici un adresant - anunţ dezamăgitor pentru un ins cu atîta chef de ceartă ca Iov. De unde propunerea „prietenosului” conlocutor de a deveni el însuşi Dumnezeu, astfel îşi va putea satisface dorinţa de scandal ascultînd zilnic cerinţele şi nevoile oamenilor, absurde. E de fapt clasica ispitire a omului de către diavol, încă din grădina raiului. Ipostaza de a schimba locul cu divinitatea îi permite să vadă unele adevăruri despre oameni, cum ar veni „din afară”, pe care le va prezenta în monologul final ca probleme de conştiinţă puse „oamenilor de treabă”. Dar, „istoria omenirii este plină de oameni de treabă […] în spatele fiecărui război şi în spatele fiecărui scandal se află întotdeauna oameni de treabă” (Ciobotari, 2007: 112). Care e distanţa de la „oamenii de treabă” la dreptul lui Iov? E răspunsul pe care ar trebui să şi-l dea fiecare dintre noi cînd îşi înalţă rugăciunile şi mai ales nemulţumirile către cer. Finalul reuşeşte să ne pună faţă în faţă cu propria conştiinţă: „În fiecare dintre voi, oameni buni, există cîte un Iov, care de fiecare dată cînd păţeşte ceva, se apucă şi face pe nebunu'. […] În fiecare dintre rugăciunile voastre ce le înălţaţi zi de zi către ceruri, există sămînţă de scandal, există şantaj, puneţi, cum s-ar spune, presiune pe Dumnezeu, îl asaltaţi, îl înnebuniţi, îl ucideţi strop cu strop cu rugămînţile, solicitările, petiţiile voastre. Şi dacă nu vi le dă, dacă nu vi le îndeplineşte, vă uitaţi spre cer cu dojană şi daţi din cap, adică, vezi, eu aşa şi pe dincolo şi El…[…] Sînteţi cu adevărat sinceri numai în înjurături. […] Toată omenirea se ceartă în fiecare clipă cu Dumnezeu. Omenirea nu-i altceva decît un etern scandal, ale cărui ecouri se pierd în veacurile de la începuturi. […] Un mare şi infinit scandal. Făcut, desigur, de oameni de treabă” (Ciobotari, 2007: 113).

Efectul scenic gîndit pentru final este ingenios şi cu o adîncă putere de sugestie. După monologul lui Iov, care trebuia să lase impresia unui dialog cu istoria

omenirii, cade cortina. După indicațiile autorului, publicul trebuie să aibă sentimentul că piesa s-a terminat. Dar, pe la jumătatea căderii, cortina se opreşte, pentru a reapare în scenă Diavolul, „mai jalnic ca niciodată". Pe întreg parcursul piesei a vrut să pară un personaj simpatic, inofensiv, chiar binevoitor, încearcînd să „inspire milă" şi să creeaze o atmosferă de bună dispoziție. Este de fapt modul clasic al lucrării diavoleşti de a-şi ascunde răutatea şi viclenia în hainele „luminii". Ilustrează totodată ideea obişnuinței cu răul care duce la o indulgență, dacă nu chiar solidarizare, oricum o familiarizare cu acesta. Mesajul final propus de Diavol este diferit de cel al lui Iov: soluția pentru a trăi mai bine nu o găsim agresîndu-L pe Dumnezeu, ci certîndu-ne, eventual sfîşindu-ne unii pe alții: „Uite, dacă vreți un sfat bine intenționat: certați-vă între voi, dragilor. Rupeți-vă, sfîşiați-vă, mîncați-vă unul pe celălalt. E mai constructiv, e mai … sănătos, e mai palpabil. […] Nu vă grăbiți, alegeți cu chibzuință. S-ar putea să vă fie bine, s-ar putea să nu vă fie bine. Depinde doar de voi!" (Ciobotari, 2007: 114). Diavolul, „amăgitorul", ne solicită propriul discernămînt pentru a crede sau nu în „adevărul" spuselor sale.

Dar piesa nu se sfîrşeşte nici de această dată. Cortina, care mai coboară pe jumătate, se opreşte pentru a permite o ultimă apariție a Îngerului. O prezență oarecum paralelă în întreaga piesă, cu aripi „prea mari", care e caracterizat cel mai adesea de tăcere - semn al lipsei de comunicare a celor două lumi, indică ruptura omului cu transcendența, incapacitatea acestuia de a mai fi receptiv la mesajele cerului. Îngerul, a cărui înfățişare serafică contrastează cu bocancii pe care îi poartă, ne aminteşte de îngerii lui Blaga din *Paradis în destrămare*. Puținele cuvinte pe care le rosteşte sînt o remarcă la adresa conținutului Scripturii - „frumoase cuvinte!". În scena finală reapare pentru a ne reaminti cuvintele lui Iov: „«Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvîntat! » Frumoase cuvinte, tare frumoase. Auzi, cică Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvîntat… Hm!" (Ciobotari 2007, 115).

Piesa a fost pusă în scenă la Teatrul Național „Vasile Alecsandri" din Iaşi, în 2008, un spectacol în regia lui Ovidiu Lazăr. Dionisie Vitcu şi Petre Ciubotaru, în rolurile principale, au conturat cu măiestrie particularitățile personajelor. Spectacolul a fost receptat cu interes şi s-a bucurat de aprecieri din partea criticilor de teatru, autorul fiind considerat un tînăr dramaturg care promite.

Viziuni regizorale moderne, *Experimentul Iov,* adaptare de Mihai Măniuțiu

O altă ilustrare interesantă a paradigmei moderne pentru povestea lui Iov a fost adaptarea după *Cartea lui Iov* pusă în scenă la teatrul „Radul Stanca" Sibiu, intitulată *Experimentul Iov*, adaptarea şi versiunea scenică aparținînd unui recunoscut om de teatru Mihai Măniuțiu. Piesa dezvoltă un singur aspect al cărții Vechiului Testament, pariul dintre Dumnezeu şi Satana, un pariu de neînțeles pentru om, ce scoate în evidență un Dumnezeu capricios. Ideea pe care vrea să o dezvolte piesa este „experimentul" inuman la care a fost supus Iov, extinzînd - jocul absurd al sorții. „Adaptarea şi versiunea scenică a lui Mihai Măniuțiu are toate ingredientele scriiturii absurde. Este o interogație cu inflexiuni tragice,

acutizînd neputința depășirii a tot ce este dat, o rugăciune şi în acelaşi timp un strigăt de revoltă. Puternic şi înăbuşit, încercînd disperat să stabilească o legătură, un dialog, sfîrşind de cele mai multe ori în monolog" (Michailov, 2003: 20).

Spectacolul este gîndit într-un mod aparte, o viziune modernă ce oferă o experiență inedită celor 56 de spectatori posibili. Decorul presupune un cilindru uriaş în jurul căruia sînt aşezate scaune, iar în dreptul fiecărui scaun se deschide o fantă dreptunghiulară. Se construieşte astfel o relație deosebită, impune un tip de comunicare directă, personală, nimic din clasica convenție. Fanta presupune totodată şi decuparea unghiului de vedere, limitarea. Înăuntrul cilindrului personajele îşi derulează povestea. Este o treptată adîncire în experimentarea unei stări limită. Cuvîntul, atunci cînd nu mai poate spune nimic este bine continuat de mişcare. Coregrafia semnată de Vava Ştefănescu pune în valoare gestul, mişcare, fluiditatea energiilor. Pentru Iov (Marian Râlea) toate gesturile alcătuiesc un dans chinuit, fragmentat, „dozaje perfecte, urcări şi coborîri juste, echilibru în alternanța gest-cuvînt, nici un exces, o interpretare cu adevărat tulburătoare" (Modreanu, 2003: 7). Construieşte astfel cu abilitate o stare paroxistică de apăsare şi nelinişte.

Diavolul, un personaj cu alură androgină şi gesturi efeminate, nu va avea nici o replică, dar reuşeşte să insinueze cu măiestrie ideea de malefic. Cu un inel de chei în mînă, aruncînd o privire disprețuitoare, pedalează absent pe o bicicletă fixată în podea şi savurează o prăjitură.

Cei trei prieteni ai lui Iov, trei bărbați îmbrăcați la fel (repetiția în spectacolele lui M. Mănuițiu fiind o modalitate de expresie preferată) sînt „oameni de serie" care îşi duc viața resemnați, nu sînt tulburați de întrebări existențiale. Păpuşi neînsuflețite în cea mai mare parte a timpului, dansează la fel (fiecare are cîte un acordeon). Muzica susține foarte bine spectacolul alternînd cîntece liturgice cu ritmuri de ceremonial sărbătoresc ebraic.

Îngerul, o ființă mică, agilă, blondă, poartă un costum de scafandru. Îl sprijină pe Iov atunci cînd acesta are nevoie şi îi dă oxigenul necesar.

Interpretat ca un spațiu celulă ce îşi strînge şi îşi închide victimele, cilindrul sugerează ideea că „individul devine el însuşi celula-univers redus la stadiul embrionar, unde începe experimentul – conținută de un cadru-celulă şi vizibilă celorlalte celule care îi pot lua în orice moment locul" (Michailov, 2003: 20). De fapt cred că acesta vrea să fie mesajul. Aceeaşi idee o prezintă şi Cristina Modreanu în cronica sa „Mi se pare adeseori că nu sîntem decît nişte experimente cu toții, aşezați fiecare în borcanul său de sticlă, atent supravegheați din afară, injectați uneori cu fericire, alteori cu multă, foarte multă tristețe, de parcă cercetătorul ar vrea să vadă care ne este rezistența, pînă unde poate împinge limitele" (2003: 20). Dar, ca să revenim la vorbele nebunului Iov al lui Călin Ciobotari, omul modern este cel care nu mai poate înțelege nimic din lecția dată.

Concluzii. Mesajul lui Iov

Problema suferinței, indisolubil legată de numele lui Iov, a suscitat dintotdeauna aflarea unui răspuns. Dar poate mai puțin important este aflarea

răspunsului, cît căutarea sa. Cuvintele lui Iov „Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvîntat!", nu arată o simplă resemnare în fața propriei suferințe, ci presupun asumarea integrală a acesteia în orizontul comuniunii sale cu Dumnezeu. Problema asumării este ceea ce desparte modelul arhetipal de paradigma modernă situată sub semnul întîmplării, al contingenței. În fapt acelaşi, chiar dacă de pe versanți diferiți, situat permanent între „a avea" şi „a fi", simbolicul Iov ne îndeamnă mereu să ne privim sufletul în oglinda propriei conştiințe.

Bibliografie

Afloroaei, Ştefan, 1997, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iaşi, Polirom

Bărbulescu, Simion, 1998, „Cartea lui Iov sau triumful spiritului novator", în *Convorbiri literare*, nr. 9, p. 27

Cartea lui Iov, *Ecleziastul*, *Cartea lui Iona*, *Cartea lui Ruth*, *Cîntarea Cîntărilor*, 1995, traducere Petru Creția

Ciobotari, Călin, 2007, *Securitatea se plictiseşte de moarte, tovarăşe Comandant! – patru piese cu iz de eternitate*, Princeps Edit, Iaşi

Michailov, Mihaela, 2003, „Celulele dureri sau anatomia unei pupile dilatate", în *Observator cultural*, nr. 157, p. 20

Modreanu, Cristina, 2003, „Experimentul Iov – jocurile divinității", în *Adevărul literar şi artistic*, februarie nr. 655, p. 7

Poezia Vechiului Testament. Cartea lui Iov, Psaltirea. Proverbele lui Solomon. Cîntarea Cîntărilor. Plîngerile lui Ieremia, 2000, versiune revizuită după Septuaginta, redactată şi comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Popa, Gheorghe, 2001, „Întrebarea lui Iov şi misterul suferinței umane", în *Teologie şi viață*, v.11, nr.1-6, p. 76-80

Trei romane mistice ale Antichității: Iosif şi Aseneth, Testamentul lui Iov, Testamentul lui Avraam, 2008, traducere din greaca veche, note şi prezentări de Cristian Bădiliță, Editura Curtea Veche, Bucureşti

Particularităţi stilistico-lexicale ale unui „discurs ecologist”ortodox în limba franceză

Felicia DUMAS

Nous proposons une analyse lexico-stylistique de ce qu'on pourrait appeler un discours écologiste orthodoxe exprimé en langue française. Nous travaillerons sur un corpus formé d'un document vidéo (consacré à un monastère orthodoxe français) et de plusieurs textes (un livre, des conférences et des homélies) de l'archimandrite Placide Deseille (fondateur du monastère féminin dont il est question dans le document vidéo), l'un des plus grands pères spirituels et théologiens orthodoxes français contemporains.

Se poate vorbi despre un discurs ecologist ortodox în limba franceză? Este o întrebare incitantă şi surprinzătoare, din cel puţin două puncte de vedere: cel al asocierii dintre ecologism şi ortodoxie, precum şi din acela al reprezentărilor pe care românul -ortodox din naştere - le are faţă de spaţiul cultural şi confesional al Franţei. Am arătat în mai multe rînduri cum a apărut ortodoxia în Franţa, care îi sînt principalele caracteristici şi, mai cu seamă faptul că se bucură în prezent de un impact spiritual din ce în ce mai puternic (Dumas, 2009). Desigur, ea este minoritară în Franţa; conform statisticilor efectuate de presa catolică, religia majoritară rămîne în rîndul francezilor cea creştină, romano-catolică, urmată foarte îndeaproape de islam. Ca majoritatea ţărilor europene occidentale însă, Franţa se confruntă cu o profundă criză a practicii religioase a creştinismului catolic, consecinţă a unui îndelungat proces de secularizare. Cu toate acestea, ortodoxia cunoaşte o adevărată dezvoltare în acest spaţiu geografic, atît administrativă (reflectată în numărul mare de parohii şi mănăstiri create), cît şi spirituală (numeroase lucrări ortodoxe sînt scrise sau traduse în limba franceză). Asocierea dintre ortodoxie şi ecologism este, de asemenea, surprinzătoare. *Ecologismul* este definit ca o mişcare socială care are drept scop protejarea omului şi a mediului său înconjurător de poluare şi de degradare. Cuvîntul ca atare face parte din familia lexicală a termenului *ecologie*, care denumeşte ştiinţa ce studiază raporturile dintre organisme (specia umană fiind inclusă aici) şi mediul lor de viaţă. Tot din această familie fac parte şi *ecologist* (care ţine de ecologism, dar şi adept al ecologismului), *ecologic* (care ţine de ecologie, referitor la ecologie) şi *ecolog* (specialistul în ecologie). În limba română, familia este în întregime împrumutată din limba franceză. În franceză, termenul *écologie* este împrumutat din germană. Nemţescul *oekologie* a fost creat de un biolog german din două vocabule greceşti,

oikos (casă) şi *logos* (cuvînt, discurs). Prin urmare, ecologia poate fi definită ca discursul despre casă, ştiinţa referitoare la casa locuită de organismele vii, dintre care face parte şi omul. În ce fel ortodoxia are legătură cu ecologismul? În mai multe feluri, reflectate la nivelul a ceea ce vom numi în continuare un discurs ecologist ortodox exprimat în limba franceză. Prin urmare, pentru a reveni la întrebarea noastră iniţială, credem că răspunsul este unul afirmativ. Da, se poate vorbi despre un discurs ecologist ortodox în limba franceză. El poate fi definit ca un tip special de discurs ecologist creştin, produs de instanţe enunţiative bine individualizate (dintre care ne vom referi la cele mai importante: patriarhul ecumenic al Constantinopolului, părintele arhimandrit Placide Deseille, maica stareţă de la mănăstirea ortodoxă franceză de la Solan, măicuţele de aici, în cazul corpusului nostru), în condiţii socio-istorice determinate, cu un conţinut referitor la ecologie. Din punct de vedere confesional, el este individualizat prin modul specific de producere (nepragmatic şi nedeliberat) şi prin conţinutul propriu doctrinei şi învăţăturilor Bisericii Ortodoxe. Această posibilă definiţie a discursului ecologist ortodox din limba franceză are ca punct de plecare o posibilă definiţie a discursului ecologist în general. Acesta ar fi, dupa părerea noastră, un tip special de discurs, deci o producţie a unui act de comunicare determinat din punct de vedere social şi istoric (sub aspect formal), cu un conţinut semantic referitor la ecologie.

Corpusul pe baza căruia dorim să propunem o analiză a cîtorva particularităţi stilistico-lexicale ale acestui tip de discurs este unul uşor eterogen, însă cvasi-complet din punctul de vedere al actualizărilor sale în spaţiul socio-cultural al Franţei, precum şi al reprezentativităţii instanţelor enunţiative. El este alcătuit din mai multe texte scrise de părintele arhimandrit Placide Deseille (o carte, *Foi chrétienne et écologie, L'Eglise orthodoxe et la protection de l'environnement*, 2007, cîteva conferinţe) şi predici, precum şi dintr-un document video, intitulat „un monastère orthodoxe écolo"[1], care se referă la o mănăstire ortodoxă din sudul Franţei întemeiată de părintele Placide Deseille, el însuşi prezent cu cîteva replici în filmul documentar. Trebuie să facem încă de la început o precizare importantă: Biserica ortodoxă nu îşi propune în mod deliberat elaborarea unui astfel de discurs ecologist. Desigur, ea are o concepţie proprie referitoare la problemele legate de mediul înconjurător şi de protejarea lui. Cunoscînd însă demersurile de agroecologie ale mănăstirii de maici de la Solan (cu hramul Acoperămîntul Maicii Domnului) şi mai cu seamă iniţiativa lor liturgico-reflexivă de mare amploare de a organiza ziua de rugăciune pentru „salvarea Creaţiei" (în limbaj profan, pentru protecţia mediului înconjurător), propusă de patriarhul ecumenic, ne-am pus întrebarea iniţială referitoare la existenţa unui discurs ecologist ortodox în limba franceză.

Acest tip de discurs se individualizează în spaţiul lingvistic, geografic şi cultural al Franţei prin raportare la un altul, înrudit din punct de vedere lexico-semantic, cel ecologist creştin, implicit catolic. Siturile de ecologie creştină sînt

[1] http://fr.youtube.com/watch?v=ovjiSXAs_BE.

numeroase în limba franceză, iar Biserica Catolică s-a exprimat de mai multe ori în legătură cu subiectele fierbinți ale ecologiei, atrăgînd la rîndul ei atenția asupra urgenței resposabilizării umane pentru salvarea planetei de la un dezastru ecologic. În general, mesajul discursurilor ecologiste creştine exprimate în limba franceză este următorul: pentru un creştin, chestiunea ecologică este strîns legată de viața sa spirituală şi presupune responsabilizarea omului în privința evoluției societății contemporane şi a respectării mediului înconjurător. Nerespectarea acestuia este considerată o nouă formă de păcat, un păcat social, deoarece pune în pericol viitorul planetei şi, implicit, al speciei umane.

Mesajul discursului ecologist ortodox este în mare parte acelaşi, cu o singură mare diferență de atitudine, exprimată printr-un termen definitoriu, cel de *rugăciune*. Biserica ortodoxă se roagă pentru salvarea planetei, în calitatea ei de Creație a lui Dumnezeu, în fiecare an, în ziua de 1 septembrie, proclamată de patriarhul ecumenic Dimitrios (predecesorul sanctității sale Bartolomeu Întîiul) ca zi de rugăciune pentru mediu. În prezent, problema ecologică este atît de gravă, încît omul nu o mai poate rezolva decît printr-o schimbare totală de atitudine față de mediu şi prin implorarea Creatorului de a interveni pentru salvarea creației sale. O slujbă specială a fost concepută în acest sens, de către imnograful oficial al patriarhiei de Constantinopol, care se celebrează la mănăstirea ortodoxă de la Solan, în limba franceză, la utrenia ce precede Liturghia euharistică a Sfîntului Ioan Hrisostomul din ultima duminică a lunii august. Este şi motivul principal pentru care dorim să ne oprim, în analiza procedeelor stilistice pe care le considerăm semnificative pentru discursul ecologist ortodox, la un document video referitor la această mănăstire, intitulat în limba franceză „o mănăstire ortodoxă ecologistă". Documentul a fost difuzat pe un canal de televiziune francofon, în cadrul unei emisiuni care propune spre reflecție teme actuale cu care se confruntă societatea franceză contemporană. El prezintă, pe scurt, procesul de fabricație a vinului biologic de la mănăstire, care începe cu recoltarea strugurilor şi se încheie cu îmbutelierea acestuia, toate activitățile fiind făcute de către maici. Este, pentru narator, prilejul de a le pune măicuțelor întrebări referitoare la opțiunea lor de viață ecologică. Răspunsurile acestora sînt extrem de interesante, deoarece constituie tot atîtea eşantioane de discurs ecologist ortodox: „L'écologie découle d'une conviction profonde de cette présence de Dieu en toute chose et en chaque être humain. Nous sommes de véritables écologistes, nous sommes les véritables et authentiques écologistes", afirmă maica stareță Hypandia („Ecologia îşi are originea în convingerea profundă a prezenței lui Dumnezeu în orice lucru şi în fiecare ființă umană. Noi chiar sîntem ecologişti, sîntem ecologiştii adevărați şi autentici"). Pronumele personal *noi* funcționează metonimic, acoperind din punct de vedere semantic o arie confesională precisă, cea a monahismul ortodox, pe deplin acordat la o abordare responsabilă a relației cu pămîntul bazată pe respect, care face obiectul ecologiei. Celelalte intervenții ale maicilor explică această revendicare a înscrierii demersului lor, natural şi firesc, în cel numit laic, ecologist, de protecție a mediului. Prin intermediul mai multor metafore care definesc natura

şi pământul în general, ele precizează, de fapt, poziția teologică a ortodoxiei referitoare la ecologie: „L'écologie pour nous a tout son sens, pas seulement parce que la planète doit être propre pour qu'on soit en bonne santé, cela aussi est une chose concrète et valable, mais aussi par respect au Créateur. La création est bonne en elle-même, mais avant tout, elle est l'icône du Créateur, elle est le don du Créateur" („Ecologia îşi are pentru noi întreaga sa semnificație, nu numai pentru că planeta trebuie să fie curată pentru ca noi să putem fi sănătoşi – sigur, lucrul acesta este concret şi valabil -, dar din respect față de Creator. Creația este bună în sine, dar înainte de toate, ea este icoană a Creatorului, este darul Creatorului"). Această interpretare metaforică a mediului înconjurător, a planetei pe care locuim - văzută ca şi creație a lui Dumnezeu îşi are originea în cartea Facerii, unde citim că Dumnezeu a făcut lumea şi pământul, pentru a le dărui omului, cea mai de seamă creație a lui (făcută, de altfel, după chipul şi asemănarea sa). Acest om, încununare a creației divine, este văzut de sfinții părinți ca persoană umană, definită de părintele arhimandrit Placide Deseille ca „dăruire de sine, dragoste şi comuniune prin dragoste cu Dumnezeu şi cu semenii săi" („en communion dans l'amour et le don de soi avec Dieu et avec toutes les autres personnes humaines" - Deseille, 2007: 13). Natura este darul pe care el îl primeşte de la Dumnezeu şi în aceste condiții, relația dintre cei doi devine (implicit) una de respect, administrarea responsabilă şi rațională a pământului primit în dar devenind pentru persoana umană o exigență etică[2]. Această metaforă a creației ca dar al Creatorului apare în mod frecvent în discursul ecologist ortodox şi creştin în general, însoțită fiind în exemplul citat de o alta, aceea a creației ca icoană a Creatorului. Interpretarea acestei din urmă metafore este cel puțin dublă: Dumnezeu rămîne prezent în creație, după cum persoana sfîntă reprezentată în icoană este prezentă în ea, ortodocşii venerînd astfel nu obiectul cu reprezentare concretă, materială, ci persoana sfîntă a cărei imagine o reprezintă. În acelaşi timp, natura, pământul, mediul înconjurător, în calitatea lor de creație a lui Dumnezeu, reflectă în armonia, în inteligența şi în echilibrul lor calitățile de perfecțiune ale Creatorului. Sau, după cum spune măicuța Hrisostom, de la aceeaşi mănăstire: „Natura este o operă de artă", adică frumoasă şi făcută pentru contemplare. Prin urmare, beneficiarul acestui dar, care este unul excepțional, este omul, în calitatea sa de persoană umană. De altminteri, în continuitatea scrierilor Părinților Bisericii, acesta este termenul folosit în documentarul video pentru desemnarea omului. În discursul lor, maicile de la Solan vorbesc despre omul contemporan potrivit concepției lor religioase, în calitate de persoană făcută după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, care participă la viața Bisericii şi trăieşte în comuniune de dragoste cu celelalte persoane. Persoana umană este respectată în virtutea concepției creştine şi teologice ortodoxe a maicilor: „On va respecter la personne, on va faire attention à sa santé" („Vom respecta persoana umană, vom fi atente să nu se îmbolnăvească"), se subînțelege, propunîndu-i spre consum fructe, legume netratate cu pesticide etc.,

[2] Pr. Prof. dr. Gheorghe Popa, conferința „Pământ transfigurat într-o lume secularizată", Iaşi, 27 octombrie 2009.

precizează maica stareță în filmul documentar. În acelaşi timp, ea este iubită în calitatea de *aproape*, un alt termen religios care caracterizează discursul ecologist ortodox. Aproapele trebuie iubit ca pe sine însuşi în creştinism şi în prezent, în societățile moderne contemporane, este una dintre poruncile cel mai greu de respectat... . Termenul -în franceză, *le prochain*- este folosit de părintele Placide Deseille, în acelaşi document video, într-o frază organizată semantic şi discursiv în jurul unei metafore a conştiinței etice, responsabile, a fiecăruia dintre noi: „Nous avons en nous une petite voix intérieure qui nous fait tout de même comprendre et qui nous donne le sens et le goût de l'amour du prochain, et l'amour de l'autre est un amour qui nous amène à un certain renoncement et à renoncer à cette course au profit qui est le grand moteur, malheureusement, de notre civilisation actuelle" („Avem înlăuntrul nostru, fiecare dintre noi, o mică voce interioară care ne face să înțelegem şi ne explică sensul dragostei pentru aproapele nostru, iar dragostea față de celălalt este o dragoste care ne duce la o anumită renunțare, care ne face să renunțăm la această goană după profit, care este, din păcate, motorul civilizației noastre actuale")[3]. Vocea interioară a fiecăruia dintre noi trebuie să sensibilizeze persoana umană în direcția dragostei față de aproapele şi a renunțării (în sensul religios, ascetic) la tendința consumeristă a societății actuale, care epuizează resursele planetei şi ne antrenează într-un angrenaj inuman, al cursei după profit denunțată de părintele francez. Avem şi aici pronumele personal al persoanei întîia plural, acel *nous* pe care l-am întîlnit şi în discursul maicilor. Şi aici funcționează tot metonimic, însă ca metonimie pentru ansamblul ființelor umane, al speciei umane ca specie inteligentă şi persoană creată de Dumnezeu. Pornind de la scrierile sfinților părinți, ortodoxia afirmă o unitate ontologică a umanității întregi, care nu exclude pluralitatea persoanelor (Deseille, 2004: 33). În fragmentul citat, dragostea de aproapele este o imagine stilistică (cu valoare de sinecdocă), care înseamnă de fapt revenirea la valorile de bază ale creştinismului, iar renunțarea la cursa după profit trimite cu gîndul la asceză, virtute extrem de apreciată în creştinism în general şi în monahismul ortodox în special. Mesajul părintelui francez este unul orientat înspre o altfel de înțelegere a universului şi a relațiilor interumane, pe care ortodoxia o propovăduieşte implicit de secole întregi, prin simpla sa practică liturgică, sau explicit - prin întreaga sa doctrină teologică. Iată-l explicitat într-un alt loc de acelaşi mare părinte duhovnic, unul dintre cei mai mari teologi ortodocşi francezi din zilele noastre: „l'Univers n'est pas un produit de consommation, mais un monde sacramentel. L'homme n'est pas un *être économique*, mais un *être liturgique*... La civilisation occidentale doit redevenir sensible à l'émerveillement devant le mystère de la création" („Universul nu este un produs de consum, ci o lume sacramentală. Omul nu este o ființă economică, ci o ființă liturgică... . Civilizația occidentală trebuie să reînveță să se minuneze în fața tainei creației") – (Deseille, 2007: 17). Altele sînt prioritățile persoanei umane, din această perspectivă, deoarece alta este natura ei. Ea trebuie să-şi redescopere

[3] http://fr.youtube.com/watch?v=ovjiSXAs_BE

vocaţia biblică de preot al Creaţiei lui Dumnezeu, de fiinţă liturgică, conştientă de prezenţa divină peste tot în univers, din momentul creaţiei. Evident, într-o societate foarte dezvoltată din punct de vedere economic, de tip occidental, ca societatea franceză, discursul acesta este unul mai mult decît suprinzător, datorită celor două imagini metaforice care definesc universul ca lume sacramentală şi omul ca fiinţă liturgică. Fraza este construită antinomic, pentru a sublinia prin comparaţiile profan-religios tocmai individualitatea poziţiei ecologiste ortodoxe faţă de alteritatea societăţii de consum, atee, industrializată, occidentală. Revenirea la valorile autentice ale credinţei şi transformarea morală a omului contemporan sînt exigenţe fundamentale pentru evitarea catastrofelor ecologice care ameninţă planeta.

Ca fiinţă liturgică, omul se regăseşte pe deplin în practica, doctrina şi învăţătura Bisericii ortodoxe. Aceasta promovează un autentic discurs ecologist, nu numai prin respectul manifestat faţă de mediul înconjurător, dar şi prin rugăciunile pe care le face pentru creaţie în general şi pentru salvarea acesteia, în special. Dacă pentru acestea din urmă s-a stabilit în mod canonic o zi precisă în economia timpului liturgic, ziua de 1 septembrie a fiecărui an, pentru creaţie în general Biserica Ortodoxă se roagă zilnic în mănăstiri, şi în fiecare duminică şi zi de sărbătoare în bisericile de parohie, în timpul săvîrşirii liturghiei euharistice; prima parte a acesteia – liturghia catehumenilor - cuprinde o ectenie specială prin care se cere ajutorul divin pentru o bună rînduială a naturii şi o anumită orientare a acesteia în direcţia nevoilor de viеţuire (sau supravieţuire) umane: „Pentru buna întocmire a văzduhului, pentru îmbelşugarea roadelor pămîntului şi pentru vremuri paşnice, Domnului să ne rugăm" - „Doamne miluieşte"[4]. În ortodoxie, există rugăciuni pentru binecuvîntarea recoltelor de tot felul, a turmelor de oi, a viermilor de mătase, a strugurilor (de Schimbarea la Faţă, spre exemplu), pentru ploaie etc. Altfel spus, omul nu se roagă numai pentru el, ci şi pentru creaţie, iar lucrul acesta este prevăzut de biserică la nivel liturgic instituţional. În zilele noastre, cînd planeta pămînt este ameninţată de un dezastru ecologic, soluţia ortodoxă în materie de ecologie pare suprinzătoare pentru omul ne-ortodox prin cele două dimensiuni esenţiale propuse: credinţa şi rugăciunea. Tot părintele Placide este cel care exprimă în chip extrem de clar acest mesaj bipolar al ecologiei ortodoxe, în predica ţinută în timpul liturghiei euharistice din ziua de 26 august 2009, la mănăstirea ortodoxă de la Solan, ziua de rugăciune pentru salvarea creaţiei[5]: „C'est pour cela qu'au coeur de cette journée, nous devons mettre la prière, une intercession ardente pour que le Seigneur inspire aux hommes le goût des choses d'en haut, plutôt que de ce qui est de la terre; pour qu'il les aide ainsi à renoncer à jouir sans limites de la création, à l'exploiter pour satisfaire l'infinité de leurs désirs terrestres" („De aceea, în centrul acestei zile trebuie să aşezăm rugăciunea, o rugăciune fierbinte

[4] Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur.

[5] Deoarece data de 1 septembrie nu coincide întotdeauna cu o duminică, pentru ca la rugăciunea special concepută pentru salvarea creaţiei să poată participa cît mai multă lume, ea este sărbătorită în ultima duminică din luna august.

pentru ca Domnul să le inspire oamenilor dragostea pentru lucrurile de sus, mai mult decît pentru ceea ce ține de pămînt; ca el să îi ajute să renunțe la a mai profita fără nici o limită de creație și la a o mai exploata pentru satisfacerea plăcerilor lor pămînteşti nesfîrşite"). Şi acest fragment de discurs este interesant din punct de vedere stilistic şi lexical. Cuvîntul *rugăciune* constituie nucleul semantic al mesajului omiletic, acest mod de acțiune fiind văzut ca singurul normal şi eficient, din perspectiva practicii liturgice şi a învățăturii ortodoxiei, pentru salvarea creației, aflată la moment de cumpănă. Substantivul este reluat, pentru sublinerea sa semantică, însoțit de determinantul *fierbinte*, care accentuează caracterul absolut necesar al acestei forme de comportament liturgic în fața dezastrelor ecologice înregistrate din ce în ce mai des în ultima vreme. Două metafore asigură structura de coerență discursivă, ecologică ortodoxă, a fragmentului: „lucrurile de sus" şi „ceea ce ține de pămînt", adică, prin opoziție, de cele de jos. Ele sugerează acelaşi mesaj de transformare spirituală a persoanei umane, de reconvertire a sa la valorile morale ale credinței în Dumnezeu (localizat în mod metaforic tradițional în cele de sus) şi renunțarea la plăcerile hedoniste ale societății contemporane de consum, care înlănțuiesc omul de dimensiunea sa orizontală nespiritualizată. Opoziția sus-jos rezumă de fapt raportul dintre Creator şi creație, omul fiind singura dintre ființele create căreia i s-a permis prin jertfa lui Hristos pe cruce (după neascultarea din grădina Edenului) accesul la cele înalte, pe lîngă stăpînirea rațională a creației. În situația actuală, total scăpată de sub control din punct de vedere ecologic, numai intervenția divină –chemată în ajutor de om prin rugăciune - mai poate salva creația. Mesajul este continuat, în direcția explicitării soluției ecologiste, într-un alt fragment din aceeaşi predică: „La sauvegarde de la création ne peut pas dépendre seulement de dispositions législatives et de réformes extérieures. Celles-ci seront toujours inefficaces sans cette conversion du coeur de l'homme... Un écologisme matérialiste et athée est une utopie irréalisable"[6] („Salvarea creației nu poate depinde numai de dispoziții legislative şi de reforme exterioare. Acestea vor fi mereu ineficiente fără o convertire, o schimbare a inimii oamenilor... . Un ecologism materialist şi ateu este o utopie irealizabilă"). Metaforele sînt explicitate, discursul este unul ecologist creştin, lucid şi aproape militant. Impactul asupra destinatarului său este sporit prin atenuarea precizării confesionale: lumea contemporană trebuie să accepte o schimbare profundă, care ține de esența umană, aceea a inimii fiecăruia dintre oameni, în direcția redescoperirii valorilor umane fundamentale, care sînt cele creştine şi aderării la acestea. În sens teologic şi patristic, inima est organ al cunoaşterii prin excelență, care deschide persoana umană spre comuniunea cu Dumnezeu (Deseille, 2004: 40)[7]. Prin urmare, este vorba despre o transformare de tipul convertirii (termenul folosit este *conversion*),

[6] Părintele arhimandrit Placide Deseille, Predică rostită la mănăstirea Solan, în timpul liturghiei din ziua consacrată rugăciunii pentru salvarea creației, în ziua de 26 august 2009.

[7] Menționăm un exemplu din *Triadele în apărarea sfinților isihaşti* a Sfîntului Grigorie Palama: „Inima este deci sălaşul spiritului nostru şi primul organ spiritual al trupului" (apud Deseille, 2004: 41).

care să permită o altfel de percepere a lumii. De aceea, dat fiind caracterul extrem de dificil al unei astfel de schimbări, cunoscutul teolog francez insistă asupra faptului că ea se poate realiza numai cu ajutorul Duhului Sfînt, atunci cînd omul acceptă să o facă şi, mai ales, să ceară acest ajutor: „Ce retournement du coeur de l'homme ne peut être opéré que par la coopération, la synergie, disaient les Pères de l'Eglise, de la puissance du Saint-Esprit et de la volonté libre de l'homme"[8] („Această schimbare a inimii omului nu se poate face decît prin cooperarea, prin sinergia, după cum spuneau Sfinţii Părinţi, dintre puterea Duhului Sfînt şi voinţa liberă a omului"). Avem aici o marcă lexicală evidentă în privinţa apartenenţei acestui fragment la ceea ce am numit un discurs confesional ortodox cu specific ecologist; este vorba despre conceptul de sinergie, specific teologiei răsăritene şi caracteristic doctrinei ortodoxe, aşa cum apare ea în operele Sfinţilor Părinţi ai Bisericii: „Sinergia este, în domeniul credinţei, acea conlucrare tainică dintre harul lui Dumnezeu şi voinţa omului, necesară mîntuirii. Omul singur, numai cu dorinţa şi voinţa sa nu se poate mîntui, dar cu ajutorul harului care se dă omului la cererea acestuia prin rugăciuni şi sfintele taine şi cu faptele bune, omul poate dobîndi viaţa veşnică" (Branişte, 2001: 456). Deşi nu apare explicitat în fragmentul omiletic al părintelui arhimandrit Placide Deseille, cuvîntul *mîntuire* este cuprins semantic şi stilistic (sub formă metonimică) în cel de schimbare, în franceză, *retournement*. Substantivul acesta din limba franceză presupune o reorientare nu atît din punctul de vedere al unei direcţionări spaţiale, cît înspre o paradigmă interioară, spiritualizată, de valori autentice, creştine. Problemele ecologice actuale nu pot fi rezolvate decît prin acest tip de abordare creştin-ortodoxă a relaţiei dintre om şi creaţie, prin rugăciune, prin reîntoarcerea omului contemporan înspre valorile credinţei şi nu prin măsuri legislative necontextualizate moral şi spiritual. De altminteri, părintele Placide Deseille revine asupra acestei idei, în încheierea aceleiaşi predici: „Encore une fois, ces choses ne dépendent pas simplement de mesures purement techniques et administratives, mais elles nécessitent avant tout cette conversion des coeurs, cette transfiguration de notre être par l'Esprit du Christ ressuscité"[9] („Încă o dată, aceste lucruri nu depind numai de măsuri strict tehnice şi administrative, ci necesită în primul rînd această schimbare a inimilor, această transfigurare a fiinţei noastre prin intervenţia Duhului lui Hristos cel înviat"). Mesajul este unul ecologist ortodox militant şi responsabilizator. Prezenţa posesivului de persoana întîia plural în sintagma „fiinţa noastră" generalizează ideea de responsabilitate umană, dinspre spaţiul confesional ortodox înspre umanitatea întreagă, în calitatea ei de locuitoare a planetei pămînt. În ortodoxie, poziţia omului faţă de creaţie este bine precizată, după cum am arătat mai sus, iar relaţia sa cu natura este una firesc ecologică, de respect şi conlucrare la realizarea proiectului divin de spiritualizare a creaţiei în integralitatea sa. Aceeaşi idee este exprimată în spaţiul românesc de părintele Dumitru Stăniloae, citat în *Vocabulaire*

[8] Părintele arhimandrit Placide Deseille, Predică rostită la mănăstirea Solan, în timpul liturghiei din ziua consacrată rugăciunii pentru salvarea creaţiei, în ziua de 26 august 2009.

[9] Idem.

théologique orthodoxe: „Resursele naturii, pământul arabil, apa, aerul, energiile de tot felul, sînt date de Dumnezeu tuturor. Dumnezeu vrea ca, prin munca oamenilor, aceste resurse să fie împărţite între toţi, ca toată lumea să se poată bucura de acest dar al său. Trebuie să eliberăm natura de lăcomia noastră, să o respectăm, să o înfrumuseţăm, să o spiritualizăm în aşa fel încît slava lui Dumnezeu să se reflecte în ea, conform scopului originar al creaţiei"[10].

Acesta este mesajul fundamental al discursului ecologist ortodox, aşa cum este el actualizat de măicuţele de la mănăstirea ortodoxă de la Solan şi de părintele lor duhovnic, arhimandritul francez Placide Deseille. Acelaşi mesaj este propus şi de patriarhul ecumenic, Bartolomeu Întîiul, în numeroasele sale intervenţii pe teme ecologice. Am menţionat aici instanţele enunţiative cele mai reprezentative în privinţa exprimării poziţiei Bisericii Ortodoxe în materie de ecologie. Din punct de vedere stilistic, acest tip de discurs, ecologist ortodox, se caracterizează printr-o succesiune de metafore cu referire la natură (la mediul înconjurător ca şi creaţie a lui Dumnezeu), la omul contemporan şi la opţiunile acestuia în legătură cu salvarea planetei. Totul exprimat într-un limbaj religios diafan, aproape poetic în limba franceză. Desigur, un rol deosebit de important în transmiterea mesajului ecologist îl au şi procedeele retorice folosite, specifice tipurilor de discurs la care ne-am referit în lucrarea de faţă (film documentar, text de literatură spirituală, discurs omiletic). Cum nu ne-am propus să le studiem aici, ne rezervăm plăcerea de a o face cu un alt prilej.

Bibliografie

Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, 2001, *Dicţionar enciclopedic de cunoştinţe religioase,* Editura Diecezană Caransebeş

Charaudeau, P., Maingueneau, D., 2002, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil, Paris

Deseille, Placide, 2004, *Corps-âme-esprit par un orthodoxe*, Le Mercure Dauphinois, Grenoble

Deseille, Placide, 2007, *Foi chrétienne et écologie, L'Eglise orthodoxe et la protection de l'environnement*, monastère Saint-Antoine-Le-Grand, métochion de Simonos Petra

Divines liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile de Césarée, 2006, traduites du grec par l'archimandrite Jacob, le hiéromoine Elisée et le père dr. Y. Goldman, éditées avec la bénédiction de S. Em. L'archevêque Joseph, Métropolite de la Métropole Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale, seconde édition corrigée et complétée, Monastère de la Théotokos et de Saint Martin, domaine de Cantauque

Dorst, Jean, 1970, *La nature dé-naturée*, Seuil, Paris

Dumas, Felicia, 2009, *L'orthodoxie en langue française –perspectives linguistiques et spirituelles,* avec une Introduction de Mgr Marc, évêque vicaire de la Métropole

[10] Apud *Vocabulaire théologique orthodoxe*, p. 50.

Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale, Casa editorială Demiurg, Iaşi
Meyerdoff, Jean, 1995, *L'église orthodoxe hier et aujourd'hui,* nouvelle édition revue et augmentée par Jean Meyerdoff et Nicolas Lossky, Seuil, Paris
Michaud, Dominique Allan, 1979, *Une recherche sur les représentations de l'environnement, le discours écologique, l'écologisme*, L'Harmattan, Paris
Rabhi, Pierre, 2009, *Manifest pentru o nouă relație a omului cu pământul*, prefață de Preafericitul Daniel, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Basilica, Bucureşti
Vocabulaire théologique orthodoxe, 1985, par l'équipe de Catéchèse orthodoxe, Cerf, Paris

Pomelnic aparţinînd Bisericii „Sf. Parascheva” din localitatea Enăcheşti, jud. Bacău

Marina VRACIU, Stelian ONICĂ, Merişor DOMINTE

The existence of a painted diptych inside the altar's apse - may it be static or movable (i.e. painted on wood or directly on the wall) it s a frequent architectural situation appearing since 13th 14th centuries in Christian churches. The diptych is dated 1814 and resides in the „St. Parascheva” Church in Enachesti, Romania. It is a valuable cult object, being built up from three pieces. The object has been analised in an investigation, conservation and restoration process, being in a advanced stage of degradation which needed fast conservation interventions.
The three parts of the diptych contain painted surfaces and also written surfaces where the patron, their families and other donors are mentioned with the purpose of being named during the religious events which where held in the church.

În cadrul cultului ortodox, discursul religios este complex, aspectele vizuale avînd o pondere însemnată. În biserici, întîlnim, pe lîngă imaginile pictate pe icoane şi pe ziduri, precum şi ilustraţiile din cărţile de cult, o serie de cazuri inedite, în care textului scris i se asociază deseori şi reprezentări vizuale. Imaginea apare, prin urmare, şi în unele cazuri de pomenire, deosebite faţă de cele uzuale, rostite, cînd se foloseşte doar nominalizarea. Pietrele de mormînt şi, mai rar, pomelnicile iconografiate se încadrează în asemenea categorie.

Existenţa unui pomelnic pictat, mobil sau imobil, cu alte cuvinte pictat pe lemn sau direct pe zid, în incinta absidei altarului, în zona proscomidiei sau în spatele mesei din altar, este un fapt întîlnit frecvent încă din sec. XIII – XIV în bisericile creştine. Acesta era dedicat în primul rînd pomenirii ctitorilor lăcaşului respectiv şi altor personaje ecleziale - slujitori în acea biserică în decursul timpului. Astfel, pomelnicul poate apare şi ca o menţionare de durată, pentru posteritate, un exemplu în acest sens fiind piesa de patrimoniu, sub formă de triptic pictat, aparţinînd altarului Bisericii «Sf. Parascheva» din localitatea Enăcheşti, jud. Bacău. Din textul înscris în română, cu caractere slave, aflăm, pe lîngă numele ctitorilor bisericii - ieromonahi şi mireni, data de 16 iunie 1814, fapt ce ne oferă şi posibilitatea estimării temporale a imaginilor Bunei Vestiri, cu Maica Domnului şi Sf. Arhanghel Gavriil, care însoţesc lateral, şi pe verso-ul voleurilor cu text, piesa centrală a pomelnicului. Acesta, în ansamblul său, concomitent cercetării lingvistice şi

vizuale, a fost supus unui proces laborios de investigare materială, conservare şi restaurare, deoarece se afla într-o stare de avansată degradare, care necesita intervenţii urgente de prezervare.

Pomelnicul datat 1814, este un bun de patrimoniu, alcătuit din trei piese sub formă de triptic. Cele trei piese reprezintă un obiect păstrat de obicei în altarul bisericii, cu scopul de a fi pomeniţi în cadrul oficierilor religioase, ctitorii, familiile lor şi alţi donatori menţionaţi pe toate cele trei blaturi care alcătuiesc pomelnicul. Atît partea centrală cît şi părţile laterale ale acestuia sînt pictate în tehnica tempera, aici pe suporturi din lemn de tei. Părţile laterale sînt pictate cu scena Bunei Vestiri: Maria este redată pe uşa din dreapta, iar Arh. Gavriil, pe cea din stînga. Amîndouă personajele sînt reprezentate în picioare, privind unul spre celălalt în atitudinile specifice iconografiei acestei reprezentări. Lemnul este biodegradat, în urma atacului insectelor xilofage şi a unui microclimat cu fluctuaţii de umiditate şi temperatură, care a dus şi la apariţia unor tendinţe de fisurare a părţilor laterale. Stratul pictural, inclusiv părţile scrise, prezintă multiple degradări, începînd cu desprinderi ale peliculei de culoare, pierderi din stratul pictural, eroziuni şi o fragilitate accentuată a picturii în general. Deasemeni, un strat de depuneri aderente, format din fum, praf, ceară, etc, acoperă stratul pictural. Toate piesele acestui triptic au fost supuse unui proces de restaurare integrală, care a cuprins un flux tehnologic etapizat, de operaţii adaptate la cazuistica specifică a pieselor în cauză.

Tripticul fiind restaurarat integral, urmează a fi restituit şi păstrat în condiţii corespunzătoare, deoarece constituie o valoare, atît istoric-documentară cît şi artistică.

Menţionăm un fragment din înscrisurile care se află în partea centrală a pomelnicului:

POMELNICUL CTITORILOR A SFINTEI BISERICI, CE SE PRĂZNUIEŞTE HRAMUL PREACUVIOASEI PARASCHEVA, VINEREA MARE S-IN SATUL ENĂCHEŞTI, 1814

(în ?) IUNIE 16 IOAN, ILINCA CU FIII LOR, ...

IOANICHIE, IEROMONAH CU TOT NEAMUL LUI, RADUL, ECATERINA CU FIII LOR

VASILII, VOICA, CU FIII LOR IORADN (?), SARA (?) CU FIII LOR, TODIRAŞCU, VOICA CU FIII LOR… SIMEON, ANA, VASILI (?), IOAN, CU TOT NEAMUL LOR



Pomelnicul (triptic) deschis, cu înscrisuri pictate (înainte de restaurare)



Verso-ul pomelnicului (triptic), cu imagineaBunei Vestiri separată (înainte de restaurare)

În sens compoziţional, dar şi metaforic, observăm că tripticul pomelnicului se deschide precum o carte, care ne invită să ne reamintim de un timp al vieţuirii celor înscrişi în registrele sale şi să ne rugăm pentru sufletele lor. Cu posibilitatea de a-i percepe mesajul scris, din interior, în faza de deschidere, şi pe cel iconografic, din exterior, în faza de închidere, pomelnicul apare ca o complexă informaţie, textuală şi imagistică. Cînd privim din spate pomelnicul deschis, scena Bunei Vestiri, reprezentată pe voleurile laterale, ne apare separată în componentele ei figurative, orientate ca într-o compoziţie deschisă, spre exteriorul cadrului lucrării.



Pomelnicul (triptic) închis, cu imaginea Bunei Vestiri reunită
(în timpul restaurării-curăţată şi chituită)

Poziţionaţi în picioare, Maica Domnului(în tainică rugăciune, cu un maforion fără însemne, deschis şi prelung, ca într-un tablou religios din vest), ocrotită fiind de Sf. Duh ca porumbel, şi Sf. Arhanghel Gavriil, binecuvîntînd şi bine vestind, avînd un crin alb (simbol complex, şi preponderent princiar în Occident), vor reîntregi imaginea icoanei în faza de închidere a tripticului, atunci cînd şi compoziţia se închide, schimbîndu-se spre înăuntru orientarea persoanelor sfinte figurate, adică faţă către faţă. De această dată, de fapt cea primordială, în sensul iconografiei ortodoxe şi al perspectivei inverse, care îl consideră pe credinciosul privitor copărtaş la spaţiul interior al icoanei, Sf.

Arh. Gavriil este la începutul scenei, în partea ei dreaptă, adică pe exteriorul voleului din stînga atunci cînd privim tripticul din afara lui, conform perspectivei conice, renascentiste. În acelaşi sens Maica Domnului, primind în rugăciune şi cu sfială Buna Vestire, tot din punctul de vedere al perspectivei inverse, se află într-o poziţie frontală, uşor orientată către Îngerul vestitor, în stînga scenei, sau pe exteriorul voleului din dreapta, dacă ne situăm în perspectiva conică sau liniară. Această *retorică* inclusă a iconografiei de factură ortodoxă, atunci cînd este cunoscută, oferă privitorului o deschidere ideatică spre conexiuni spirituale, extrăgîndu-l din spaţiul său obişnuit, terestru, supus legilor materiei, spre a-l chema către un alt mediu, al transcendenţei, în care timpul şi spaţiul se unifică într-un continuum nesupus naşterilor şi dispariţiilor. Canoanele de reprezentare iconografică în ortodoxie sînt tocmai modalitatea care permite să se inducă în privitorul credincios acea stare de permanenţă, a rugăciunii şi a efectelor ei, în cazul ordonării canonice existînd destulă libertate în privinţa expresivităţii plastice, a tratării picturale. Această libertate creativă în lucrul cu forma apare evidentă şi în Pomelnicul de la Enăcheşti, Bacău, în care putem observa, în cadrul sincerităţii naive a tratării plastice, o calchiere a influenţelor realiste din iconografia occidentală pe regulile tipicului iconografic ortodox. Există în acelaşi timp în pictura acestui pomelnic o latură tradiţională şi una avangardistă, o respectare a unor reguli dar şi un lapidar desen ce face corp comun cu o cromatică de o tendinţă fovă *avant la lettre*, toate echilibrate printr-un simţ înăscut al acordurilor de nuanţe reci şi de complementare, de proporţii şi de direcţionări mai evidente ori mai subtile, pe care artistul anonim, autohton, ni le-a transmis din veacul său către vremea noastră. Dacă privim cu atenţie în jur, la experimentele plastice ale contemporaneităţii, care îşi caută cu obstinaţie o originalitate a sincerităţii lăuntrice, eludînd învăţămintele clasice de studiu, întîlnim şi tratări artistice ce vor să pară naive, şi care chiar pot semăna ca aspect vizual cu ceea ce ne oferă imaginea de acum aproape două secole a pomelnicului Bisericii «Sf. Cuv. Parascheva» din Enăcheşti. Aşa constatăm atît actualitatea unor simţiri cît şi faptul că un act artistic îşi are totdeauna, indiferent de timp şi de context, un anume sîmbure de religiozitate, chiar şi atunci cînd acesta nu apare declarat şi nu reprezintă neapărat un anume subiect religios. Cu atît mai mult i se cere însă exprimării artistice o evidentă responsabilitate a impactului vizual atunci cînd se pune în slujba credinţei şi caută să o susţină imagistic.



Cu înscrisuri, voleul din stînga şi partea centrală a pomelnicului, în timpul restaurării (faze din etapele de curățare=înlăturare a depunerilor aderente, şi de chituire, cu probe-martor).

Aspectul cromatic reconfortant şi juvenil al ansamblului pomelnicului ne poate indica faptul că autorul lui era destul de tînăr, iar ctitorii nominalizați erau în putere, bucuroşi să fie amintiți în biserica pe care o ctitoriseră. Buna Vestire a pomenirii lor se corelează temei creştine a Bunei Vestiri, uzuală în cazul situațiilor de diptic, care impun posibilitatea împărțirii imaginii în două fără a-i afecta integritatea componentelor sale.Referitor la textul pomelnicului, se observă că pe voleuri ar mai fi fost loc pentru adăugiri, fapt ce poate introduce supoziția că el s-ar fi putut completa în timp cu alte nume, date ori informații despre subscrierea la ctitorirea bisericii din Enăcheşti, Bacău, cu hramul Sfînta Cuvioasă Parascheva. Pentru această tînără sfîntă, considerată ocrotitoare a ținuturilor moldovene şi a tinerilor în general, credincioşii din locurile respective au mare evlavie, iar ctitorirea unei biserici închinată ei nu poate să treacă neobservată. Pomelnicul este astfel şi un anunț, indirect, despre credincioşii din Enăcheşti, Bacău,care, cu pioşenie, dedică efortul lor de ctitorire a unui lăcaş de cult Sfintei Cuv. Parascheva. Prin hramul ales, rugîndu-se acestei sfinte mai cu fervoare, oamenii locului învestesc pentru viitor încrederea lor în urmaşi, care, din pruncie şi tinerețe, vor fi ocrotiți şi îndrumați pe un făgaş al dreptei cuviințe şi al păstrării valorilor străbune. Între acestea ni se transmite că la loc de frunte să fie credința şi acțiunile care să o susțină şi să o propage.Faptul că acest mesaj, existent şi prin pomelnicul în discuție a rezistat pînă la noi pentru a fi transmis în continuare ne obligă să ne revalorizăm considerațiile şi acțiunile şi să acordăm o mai mare atenție şi grijă bunurilor care ne vin dinspre trecut. Prin ele conştientizăm mai mult că noutatea şi originalitatea după care alergăm în dorința de notorietate nu trebuie să afecteze fundamentele aşezate de ai noştri străbuni. Prin ele descoperim că modernitatea îşi are germeni unde nu te aştepți a o întîlni, şi că doar disponibilitatea noastră de a percepe cu

deschideri de sens ne oferă posibilități nebănuite de a ne găsi surse de inspirație inedite.



Imaginea pomelnicului-icoană, închis şi deschis, la finalul restaurării(cu integrările cromatice, făcute după principii ştiinţifice, spre a se reda integritatea imaginii obiectului de cult.)

În pomelnicul-icoană, timpanul de deasupra Bunei Vestiri este ornamentat cu două flori cu lujer, predominant albastră şi roşie, şi două steluţe între ele, de aceleaşi nuanţe, aflate pe verticală sub o floare-stea, predominant albă, avînd însă atît albastru cît şi roşu. Simbolic, această compoziţie subtilă, care exprimă sintetic starea divină şi starea umană, precum şi relaţia dintre cele două personaje prin Duhul Sfînt, este sensibil echilibrată cromatic cu verdele timpanului, a cărui formă se elansează spre înalt, precum credinţa, prin cîte două arce de cerc, ritmate pe direcţiile sale laterale, oblice. Cînd pomelnicul este deschis, în partea sa centrală observăm trei despărţituri, separate parcă de nişte coloane în care se continuă verdele fondului de deasupra lor. Spaţiile respective apar şi ca nişte firide, în care sînt înscrise numele celor pomeniţi. Deobicei, o firidă o putem întîlni în interiorul bisericii ortodoxe, cu acelaşi rol de pomenire cînd se află deasupra unei pietre de mormînt, situată uneori în pronaos sau în gropniţa dinaintea naosului. În exterior, firide grupate sau înşiruite pot decora partea superioară a unei biserici. Plasate sub cornişă sau în jumătatea de sus a zidurilor, de jur-imprejur sau doar în anumite zone, de intrare, etc., firidele pot fi şi pictate cu imagini ale unor persoane sfinte din

istoria bisericească a locului, pe lîngă cele biblice, reprezentative în sensul credinţei şi al propagării ei.

Dimensiunile reduse ale pomelnicului de la Enăcheşti, Bacău, care în ansamblul său se înscrie într-un dreptunghi de 74 x 58 cm (cu voleurile de 18 x 45cm şi piesa centrală de 38 x 58cm), nu împiedică apariţia impresiei de monumentalitate şi apoi de chiar dematerializare, determinată de esenţializarea limbajului plastic, hieraticile atitudini ale persoanelor sfinte şi preponderenţa albastrului celest, care se armonizează cu verdele dătător de speranţă, cu albul ales drept lumină necreată, cu rozul interiorizării trăirilor şi cu roşul expansiunii sufleteşti. În vizual, retorica discursului religios aduce astfel ca argument pentru susţinerea credinţei strămoşeşti nu numai epicul subiectului iconografic ci şi armonia tratării plastice a imaginii şi înscrisurilor acestuia.

Tema pomelnicului-icoană o mai întîlnim în spaţiul românesc, un exemplu fiind „o piesă interesantă, valoroasă prin completarea podoabei picturale cu elemente sculpturale,... un triptic reprezentînd Buna Vestire, datat 1836, atribuit lui Simion Poienaru, fiul lui Savu, cel mai bun păstrător al mestesugului de iconar din întreaga evoluţie a centrului Laz”[1] din ţinutul transilvan. Aflat acum în patrimoniul muzeistic din Sebeş, pomelnicului respectiv i s-au întocmit fişe detaliate, din care se poate afla cum se continuă nu numai tradiţia familiei ci şi a credinţei autohtone. Concomitent cu toate acestea mai observăm şi faptul derivării formelor de exprimare artistică, care denotă creativitatea ce există în fiecare realizare vizuală ortodoxă, chiar dacă ea se subsumează unor canoane de reprezentare iconografică.

La pomelnicul din Laz (39 x 26cm), numele celor de pomenit, adormiţi şi vii, se află doar pe piesa centrală, voleurile fiind pictate şi pe a doua faţă, cu cîte un Sfînt Militar-Sf. Mare Mucenic Dimitrie şi Sf. Mare Mucenic Gheorghe. Atunci cînd pomelnicul este închis, Buna Vestire apare ca scenă ce s-ar petrece în interior, aspect indicat, după tipicul iconografic ortodox, de introducerea unei draperii cu falduri în spaţiul Maicii Domnului. Combinaţia specificurilor iconografice ale estului şi vestului creştinismului oferă în continuare surpriza altor constatări iconografice, aşa cum şi la pomelnicul de la Enăcheşti am întîlnit. Ca şi în acela, în pomelnicul de la Biserica Lazului, atît Sf. Arh. Gavriil cît şi Sfînta Fecioară sînt reprezentaţi „în picioare, cu ochii privind unul spre celălalt”, dar nu într-un spaţiu deschis, atemporal, ci „într-un cadru arhitectonic, sugerat prin draperii si o masă – camera

[1] http://www.muzeuluniriialba.ro/docs/apulum/articole/42_36._ioana_rustoiu.pdf

Fecioarei[2] – alături de care se află profilul unei biserici. Îngerul înveşmîntat în alb aduce Fecioarei vestea naşterii pruncului Iisus, Fiul lui Dumnezeu. În veşminte simple, cu un maforion lung auriu[3], Maria primeşte vestea cu braţele deschise, gest al acceptării misiunii sale"[4].



În privinţa celor două pomelnice, primul din Moldova şi al doilea din Transilvania, s-ar mai putea observa şi explica încă destule asemănări şi deosebiri în privinţa stării de conservare şi a caracteristicilor iconografice şi artistice ale imaginilor pictate. Dintre toate mai specificăm aici, în sens artistic, doar cîteva dintre diferenţieri, cum ar fi cromatica cu preponderenţă rece la pomelnicul de la Enăcheşti şi cea bazată pe complementarele roşu-verde şi orientată spre cald la pomelnicul de la biserica din Laz.În cadrul acestuia şi înscrisurile sînt mai atent lucrate, cu iniţiale roşii la începutul

[2] În nici una din reprezentările Bunei Vestiri din iconografia centrului Laz, fie că este vorba de icoane pe sticlă, lemn sau tablă, Maria nu toarce, după tradiţia impusă în iconografia bizantină, recomandată şi de manualul lui Dionisie de Furna (Dionisie din Furna 2000, p. 101, Uspensky-Lossky 2003, p. 184), ci se roagă sau citeşte. Pe masa scenei de pe triptic se zăreşte o carte cu coperţi roşii, închisă.

[3] Cu cele trei stele de aur, pe frunte si pe umeri, simbol al Sf. Treimi ori al fecioriei Mariei înainte şi după naştere.

[4] http://www.muzeuluniriialba.ro/docs/apulum/articole/42_36._ioana_rustoiu.pdf.

numelor, spre a se crea o evidențiere a acestora şi tot odată un echilibru estetic în ansamblul pomelnicului deschis.

Deşi la prima privire poate să apară mai frust, pomelnicul din Enăcheşti pare şi mai în consens cu modernitatea, căci în cadrul său informația vizuală , esențializată, se lansează mai degrabă ca un vehicol de trimitere a credinciosului spre transcendent decît imaginea de ansamblu a tripticului din Laz, care reține un pic mai mult privirea omenească prin ale lui estetizări ornamentale, încîntînd-o totodată şi pregătind astfel poate mai persuasiv pe credincios pentru antecamera rugăciunii.Deşi au cam acelaşi rol, şi se aseamănă şi vizual, cele două pomelnice prezentate succint aici ne demonstrează că iconografia ortodoxă este de o varietate nu numai subtilă ci şi vizibilă atunci cînd reuşim a ne apropia sufleteşte de tainele ei, încercînd totodată a-i înțelege minunatele mesaje.

Funcţia persuasivă a artei oratorice. Sfîntul Dionisie Areopagitul şi cunoaşterea ierarhiei cereşti cu ajutorul simbolurilor

Alina Cristina DRUŢĂ

Dans ce texte, je vais argumenter que le discours persuasif est un discours délibératif, régi par la valeur de l'utilité de prendre une certaine décision. Celui qui accomplit l'acte de persuasion est le saint, un homme investi avec l'autorité déléguée par Dieu même. Suivant le schéma classique de l'acte de persuasion – ethos-logos-pathos -, on verra que cette persuasion dépend des qualités du saint, des qualités de son discours et des qualités de son public. Le saint agit avec l'autorité que Dieu lui confère. Le saint est une personne avec charisme, un homme crédible, honorable, qui ne cherche que la gloire de Dieu. Il tire sa force persuasive de ses faits et de ses paroles. Le discours du saint suit une logique sainte, le texte est très bien articulé, ses thèses sont explicitement exprimées, pour ne laisser place à des interprétations erronées. Le public du saint est formé par des saints ou par des gens croyants. Le saint souligne à plusieurs reprises que la parole de Dieu et Sa vérité ne peuvent être dévoilées à qui que ce soit. Il n'y a pas de pathos à transmettre, mais tout au contraire, le saint désire que son public soit à la pensée et au cœur attachés aux réalités de Dieu et non pas aux réalités visibles et passagères de ce monde.

Urmîndu-l pe Pitagora în al său program ascetic: *ori să taci ori să spui lucruri care preţuiesc mai mult decît tăcerea. Mai degrabă aruncaţi la întîmplare o piatră decît un cuvînt de prisos sau fără folos. Nu spuneţi puţin în cuvinte multe, ci spuneţi mult în cuvinte puţin* (Sălăvăstru 2006: 412), amintindu-mi şi de cuvîntul Ecclesiastului: *Vreme este să taci şi vreme să grăieşti* (Ecc. 3,7), mă văd nevoită să grăiesc numai cele care sînt mai de preţ decît tăcerea. Adică să fac aproape acelaşi lucru pe care l-a făcut şi sfîntul Dionisie Areopagitul în tratatul său despre *Ierarhia cerească.*

În ce măsură putem considera că a iniţia o discuţie despre funcţia persuasivă a artei oratorice, cu aplicaţie directă pe textul sfîntului Dionisie, este un lucru cu o valoare mai mare decît cea a tăcerii? Cred că cel mai potrivit răspuns la această întrebare îl poate da unul dintre avvii pustiului egiptean din primele veacuri ale creştinismului: şi dacă taci şi dacă vorbeşti, pentru Dumnezeu să o faci. Dacă prin ceea ce facem reuşim să aducem slavă Lui, atunci orice demers al nostru

dobîndeşte valoare şi primeşte şi binecuvîntare pentru a fi dus cu bine pînă la capăt.

Cît de potrivită este o apropiere din perspectiva retoricii, a aspectului său persuasiv, de un text inspirat de Duhul Sfînt? Nu e aceasta o lipsă de respect faţă de cele sfinte? Iată ce ne spune părintele Nicolae Chiriac-Dimancea, încercînd să ne lămurească în această privinţă: *Mîntuitorul a preţuit imens elocinţa, ridicînd-o la nivelul unei instanţe divine; a făcut din aceasta marele instrument al operei Sale, pîrghia cu ajutorul căreia Evanghelia a răscolit pămîntul.*

Peste rămăşiţele templului lui Moisi, pe ruinele şcolilor şi tribunelor antice, Hristos a ştiut să ridice cuvîntului un amvon mai înalt şi mai sacru. ... Şi aşează acest amvon aşa de sus că nu era îngăduit capriciilor diferitelor opiniuni, a incertitudinelor ştiinţei şi agitaţiunilor politice să se urce pînă la el, pentru ca să amestece cu ecourile cereşti svonurile şi vorbele goale pămînteşti. (Chiriac-Dimancea, 1927: 5).

Aşadar Însuşi Mîntuitorul nostru este oratorul exemplar, de la El trebuie să învăţăm această artă a lui *bene dicendi*. Fiind artă, ea slujeşte, cu necesitate, frumosului. Iar frumosul este echivalent, în dreapta credinţă, cu binele, cu adevărul, cu dreptatea. Arta de a vorbi bine este în egală măsură şi în acelaşi timp arta de a vorbi frumos, de a vorbi drept, de a vorbi adevărat. Dacă e să ne raportăm la ceea ce ne explică Andrei Pleşu în a sa *Minima Moralia*, talentul şi înţelepciunea nu au cum să fie vreodată separate; talentul nu e altceva decît înţelepciune în act. *Talentul care nu e orientat spre înţelepciune nu e talent adevărat, ci o minoră jubilaţie ornamentală. Înţelepciunea care nu ştie să farmece şi să convingă nu e înţelepciune adevărată, ci sufiCienţă dogmatică, cod abstract de prescripţii fără vlagă.* (Pleşu 2006: 81).

Numai discernămîntul bolnav al omului poate să introducă discontinuităţi acolo unde există o unitate indisolubilă şi să vadă continuitate între elemente de ireconciliat, precum binele şi răul. *Discernămîntul bolnav conciliază teritorii ireconciliabile şi spulberă unitatea ori de cîte ori o întîlneşte* (*Ibidem*: 80).

O dovadă a acestui discernămînt bolnav este şi încercarea de a argumenta că scrierile sfîntului Dionisie, acel Dionisie care s-a arătat receptiv la discursul ţinut de Sf. Ap. Pavel în Areopag, la Atena, nu ar fi de fapt ale lui. Ci mai mult, aceste scrieri aparţin unei alte persoane care ar fi trăit cu 500 de ani mai tîrziu şi care doar pretinde că este Dionisie Areopagitul. În ce scop îşi ia acest personaj din secolul al-VI-lea identitatea lui Dionisie din secolul I? Părintele Ioan Coman are o explicaţie foarte interesantă: *Teologia scrierilor areopagitice e aşa de evoluată şi rafinată, limba aşa de abstractă, încît ele nu pot aparţine perioadelor I şi II patristice, ci numai perioadei III. Autorul (...) a împrumutat numele marelui filosof atenian convertit de Pavel, Dionisie, pentru a-şi valorifica şi impune operile sale* (Coman, 1956: 275).

Nici Andrew Louth, un pastor anglican convertit la ortodoxie în 1989, nu spune ceva cu mult mai diferit faţă de afirmaţia părintelui Ioan Coman: *Preocuparea lui* [a sfîntului Dionisie] *era adevărul, nu opinia schimbătoare, iar adevărul era*

străvechi, era de la bun început. Aşa încît a ales să scrie sub numele unui personaj convertit la credinţă de însuşi Sf. Pavel. Autorul nostru nu iese niciodată, nici măcar cu un singur pas înafara acestui pseudonim, ca să ne dea şansa de a vedea de ce anume l-a adoptat (Louth, 1997: 42).

Scrierile sînt menţionate prima dată abia în secolul al VI-lea, ele denotă o erudiţie stranie pentru primul secol al creştinismului, cînd, cică, noua credinţă în Hristos era propovăduită în mare măsură inculţilor, care nu aveau nevoie de studii teologice, ci de minuni (Alzog, 1867: 32), filologii au identificat termeni care nu au fost folosiţi pînă în secolul al VI-lea şi au găsit şi pasaje care par luate mot à mot dintr-un neoplatonician, deci atîtea dovezi palpabile şi aparent de necontestat care ar confirma că avem de-a face cu un sfînt care şi-a ascuns identitatea în mod intenţionat. Pentru gloria numelui său, acesta este adevăratul motiv al acestei disimulări perfecte, ne spune părintele Ioan Coman.

Şi de cînd sfinţii mint? Indiferent care ar fi motivaţia ocultării propriei identităţi, ea nu ar fi decît o dovadă a laşităţii acestui sfînt. Iar sfinţii nu sînt laşi. Şi nu sînt laşi pentru că ei ascultă pînă la moarte şi dincolo de moarte de cuvîntul Mîntuitorului: *Căci de cel ce se va ruşina de Mine şi de cuvintele Mele, de acesta şi Fiul Omului se va ruşina, cînd va veni întru slava Sa şi a Tatălui şi a sfinţilor îngeri* (Lc. 9,26).

Sfinţii nu se tem să înfrunte lumea şi pe mai-marii acesteia. Iată-l pe sfîntul Vasile în situaţia de a fi ameninţat cu moartea de unul dintre eparhii arieni, eparh sprijinit de autoritatea imperială romană de atunci. Şi ce atitudine adoptă sfîntul Vasile cel Mare? Cere să fie omorît, ca să ajungă mai repede la Dumnezeu. Şi adaugă: *Întru toate noi purtăm smerenie şi blîndeţe, dar cînd cineva ar vrea să ia de la noi pe Dumnezeu şi dreptatea Lui, o, atunci nu ne temem de niciunul* (Lascarov-Moldovanu, 2004a: 27).

Deci cum îşi poate închipui cineva că un sfînt, un om care ascultă întru toate de Dumnezeu şi este conştient că valoarea vieţii acesteia pămînteşti este nimic în comparaţie cu ceea ce îl aşteaptă în veşnicie, L-ar trăda în acest fel pe Mîntuitorul?

Să-l ascultăm şi pe sfîntul Pavel vorbind despre cum le place sfinţilor să se laude de unii singuri şi să-şi dobîndească preţuirea de la oameni prin efortul lor propriu: *Iar cel ce se laudă, în Domnul să se laude. Pentru că nu cel ce se laudă singur este dovedit bun, ci acela pe care Domnul îl laudă* (II Cor. 10,17-18).

În contextul unui discernămînt bolnav, un om, chiar şi unul cu studii teologice, poate să creadă mai mult în adevărul „incontestabil" al unui argument omenesc – înţelepciunea lumii, despre care ne vorbeşte Mîntuitorul, şi pe care o consideră nebunie -, decît în Dumnezeu.

O altă întrebare care ne preocupă ar fi şi următoarea: este sau nu este textul religios, cu referire directă la textul inspirat de Duhul Sfînt, un text alături de celelalte texte? Privind la aspectele formale, vom răspunde că textul religios nu este cu nimic diferit faţă de celelalte texte. Respectă aceleaşi reguli de alcătuire a frazelor şi de legare a lor după înţeles şi după coerenţă. Însă litera textului inspirat de Duhul Sfînt nu este literă moartă, ci este literă vie, care are Viaţa în ea. Dacă noi

nu sesizăm Viaţa din ea şi o tratăm ca pe oricare altă literă, nu mai reuşim să ajungem la adevăratul ei sens, cel anagogic. *Litera ucide, iar duhul face viu.* (II Cor. 3,6). Ce vizează persuasiunea? Persuasiunea vizează o schimbare de atitudine din partea auditoriului, iar această schimbare se produce numai şi numai prin intermediul influenţei exercitate prin cuvînt.

Retorica îl eliberează pe om de violenţă. A argumenta înseamnă să fi ales discursul în locul forţei, chiar dacă o faci pentru a seduce sau pentru a manipula în vederea determinării unei acţiuni (Meyer, 1993: 8). Relaţia de persuasiune este unidirecţională, după cum ne putem da seama. Oratorul încearcă să-şi convingă, apelînd chiar şi la latura emoţională a receptorului său, deci la premise subiective, să adopte o anumită atitudine. Cum funcţionează acest mecanism al persuasiunii? Dacă ne raportăm la schema clasică a persuasiunii, oratorul recurge la ethos şi la logos pentru a determina un anume pathos în auditoriul său. Deci prin forţa autorităţii sale, prin calităţile sale excepţionale, prin prestigiul său, prin demnitatea sa, oratorul poate persuada. Iar a doua cale de persuadare ar fi cea oferită de calitatea discursului său. Ţin sau nu ţin aceste calităţi şi demnităţi ale oratorului de specificul argumentării persuasive? Bineînţeles că ţin de argumentare. Tocmai prin aceasta că ele aparţin domeniului probabilului, nu necesarului, nu adevărului demonstraţiilor ştiinţifice, în care combini datele cunoscute ale problemei pentru a extrage pe baza lor, aplicînd teoriile deja demonstrate şi incontestabile, celelalte date necunoscute la începutul problemei. Problema argumentării nu are o soluţie ca în matematică. Premisele sale sînt probabile, au de a face cu valorile, cu preferabilul, iar acestea toate sînt relative la fiecare caz în parte.

Am spus deja la începutul acestei lucrări că Mîntuitorul este oratorul exemplar, modelul desăvîrşit de vorbitor, Cel în care înţelepciunea se arată ca un talent înnăscut, căruia nu poţi să-i rezişti. Şi cu toate acestea, nu toţi au fost persuadaţi de cuvintele Lui. Mulţi Îl urmau în călătoriile Sale, dar nu toţi doreau să treacă de partea celor propovăduite de El. De unde rezultă că receptarea diferită a aceluiaşi mesaj venit de la aceeaşi persoană se datorează calităţii diferite a receptorilor acestui mesaj.

Oratorul posedă carismă[1]. Oratorul care atrage şi fascinează şi intrigă şi revoltă prin ceea ce spune, acest orator are carismă. Iar carisma este un puternic factor de

[1] În limba greacă, termenul de „carismă" este ortografiat cu litera „ch". Grafia aceasta cu „ch" a trecut şi în latină, unde întîlnim „charisma, atis". „Charisma, atos" din greacă se traduce prin graţie, favoare, binefacere, deci este efectul unei acţiuni pe care o exerciţi asupra altcuiva. În latină, charisma se încarcă şi de simbolismul spiritual, trimiţînd la o intervenţie divină care dăruieşte omului acest dar de a străluci printre ceilalţi oameni. În limba romînă, grupul „ch" poate fi redat ori numai prin „c" ori numai prin „h", aşa cum se petrece şi în cazul numelui Mîntuitorului: Christos se scrie Hristos (la ortodocşi) şi Cristos (la catolici). De la o diferenţiere datorată specificului limbii noastre căreia îi vine mai greu să pronunţe „ch"-ul grecesc, s-a ajuns la această diferenţiere de sens şi, în cele din urmă, la crearea unei mărci de identitate religioasă. Dacă apelăm la distincţia introdusă de Eliade, dintre sacru şi profan, atunci regăsim disjuncţia de sens şi în cazul acesta al charismei. Din perspectivă profană, scriem „carismă", iar din perspectivă sacră scriem „harismă". Harisma este un dar al Duhului Sfînt. Harul Duhului Sfînt se manifestă în felurite feluri, iar aceste feluri se numesc harisme. Sf. Pavel

persuasiune, un factor care se combină neîndoielnic cu autoritatea. *Omul carismatic posedă capacitatea de a face bogatul ori săracul să se simtă bine pe acelaşi temei. Stabileşte cu toţi un contact liniştitor, într-un timp foarte scurt. (...) Omul carismatic cumulează calităţi afective şi cognitive, dar le pune în faţă pe primele pentru a le disimula mai bine pe celelalte. (...) Omul carismatic este un revelator formidabil al adevărurilor ascunse* (Dorna, 2004: 23). După cum vom vedea mai tîrziu, Sfîntul Dionisie prezintă, sub influenţa harului Duhului Sfînt, ierarhizarea celor nouă cete îngereşti. Îngerii fac parte din realitatea nevăzută, imposibil de perceput de către mintea umană. Ei sînt (ca) minţi văzătoare ale slavei lui Dumnezeu, pe cînd omul este minte în trup material şi, deci, incapabil să acceadă nemijlocit la asemenea percepţii supra-fireşti. Sfîntul este un om harismatic, însă componenta afectivă la care face referire Alexandre Dorna nu este o simplă componentă a psihismului nostru, ci este o sublimare a psihismului, o ducere a lui pe treptele înalte ale smereniei şi dragostei, aceasta din urmă fiind virtutea supremă. Structura logică a discursului sfîntului Dionisie, înlănţuirea de teze întemeiate pe argumente ce au la bază credinţa în Dumnezeu Creatorul cerului şi al pămîntului, al celor văzute şi al celor nevăzute – după cum mărturisim cu toţii în *Crez* -, acestea vin să pună în evidenţă şi prezenţa componentei raţionale, cognitive a omului harismatic care este sfîntul.

Discursul omului carismatic este descris de Dorna drept o *veritabilă sărbătoare verbală colectivă.* Cine ia parte la această sărbătoare discursivă, în cazul nostru? Sfinţii iau parte la această sărbătoare. Sfîntul Dionisie precizează foarte clar că discursul lui se adresează numai şi numai celor sfinţi. *Iar tu, copile, potrivit rînduielii cuvioase a predaniei noastre ierarhice – căci cele sfinte se dau sfinţilor -, ascultă cu sfinţenie cele spuse cu sfinţenie, îndumnezeindu-te prin pătrunderea în tainele dumnezeieşti şi deosebind, în ascunsul minţii, cele sfinte de mulţimea celor nesfinţite, păzeşte-le pe cele sfinte în unitatea lor, iar cele întinate desparte-le. Căci nu e îngăduit, cum spun Sfintele Evanghelii (cf. Mat. 7,6), „să se arunce porcilor" frumuseţea neamestecată, luminoasă şi de frumuseţe făcătoare a „mărgăritarelor" spirituale* (Sf. Dionisie, 1996: 19).

Receptările diferite care se fac acestor scrieri ale sfîntului se datorează tocmai acestui fapt: scrierile sînt elaborate pentru un anumit public, pentru sfinţi, însă atunci cînd cei încă nedesăvîrşiţi încearcă să se apropie – în haine nepotrivite cu nunta fiului de împărat -, de aceste texte, ei nu reuşesc să înţeleagă. Sau, mai precis spus, cei nedesăvîrşiţi nu reuşesc decît să înţeleagă rău, trunchiat, deformat.

Omul carismatic este un lider în potenţă, ne spune Dorna. De ce? Prin calităţile sale, prin abilităţile sale, prin demnitatea sa şi prin autoritatea sa, acest om ajunge să se impună de la sine în faţa celorlalţi. Ceilalţi consimt să se supună întotdeauna

---

aminteşte despre harisma prorocirii, harisma vindecării de boli, harisma vorbirii în limbi, harisma de a învăţa pe alţii ş.a. În societatea profană, întîlnim oameni carismatici, oameni care atrag ascultători, creează fascinaţie faţă de ei. Despre acest tip, liderul carismatic, a discutat psihosociologul Alexandre Dorna în cartea intitulată omonim (*Liderul carismatic,* Traducere de Lavinia Betea, Silvia Stepănescu, Prefaţă de Lavinia Betea, Corint, Bucureşti, 2004).

celor pe care îi consideră superiori lor. Dorna s-a inspirat în această explicație din Xenophon. Deci autoritatea cuiva necesită o recunoaştere din partea celor asupra cărora se exercită. Sfîntul Dionisie are autoritate în domeniul cunoaşterii lui Dumnezeu şi exercită această autoritate asupra unor subiecți - cei care cred în Dumnezeu şi în cei pe care El îi alege pentru a dezvălui, cu măsură, din tainele Sale (Bochenski, 2006)[2]. Sfîntul are o autoritate mai degrabă de tipul celei *delegate* decît una care să-l impună în fața oamenilor cu de la sine putere. Fiind dăruit cu harisme de la Duhul Sfînt, sfîntul primeşte de la Dumnezeu autoritate într-un domeniu inclus în domeniul autorității absolute a Acestuia, însă e important că nu primeşte autoritate asupra întregului domeniu al lui Dumnezeu. Este important să subliniem acest fapt: omul sfînt, omul care primeşte harul pe măsura dragostei lui de Dumnezeu, dar şi pe măsura pe care Dumnezeu o vede utilă la momentul în care dă harul cuiva, nu devine identic cu Dumnezeu. Cel Care are autoritatea deontică absolută Îşi păstrează neştirbită această autoritate, chiar dacă decide să o delege sfinților Săi, îndumnezeindu-i în acest fel. Ceea ce este şi mai surprinzător este că, spre deosebire de autoritatea epistemică omenească ce nu poate fi delegată, autoritatea epistemică a lui Dumnezeu poate fi delegată, prin harul Duhului Sfînt. Doar aşa se explică de ce sfîntul Dionisie a reuşit să scrie despre cele nouă cete de îngeri.

Chiar dacă reuşim să aplicăm unele principii logice asupra lumii nevăzute, nemateriale, trebuie să se înțeleagă că logica nu e o cale de cunoaştere potrivită cu cele ale lui Dumnezeu.

Şi în acest fel ajungem şi la dimensiunea logosului ca factor persuasiv. Este evident că *Nu este în puterea oricui să filozofeze despre Dumnezeu, fiindcă lucrul acesta pot să-l facă doar cei care s-au cercetat cu amănuntul şi care au intrat pas cu pas pe calea contemplației şi care, înainte de aceste îndeletniciri, şi-au curățit şi sufletul şi trupul, sau cel puțin se silesc să se curețe.* (Sf. Grigorie de Nazianz, 2008: 28-29).

Analizînd etimologia termenului de „persuasiune", descoperim că ne întoarcem tocmai în vremea latinilor, în epoca *suasoriae*-lor, adică a exercițiilor pe care elevii le practicau la şcoli de retorică pentru a învăța să pregătească discursuri deliberative. Practica elevilor nu se întemeia pe situații concrete, ci pe situații poetice legate de personaje istorice sau mitologice. Îndepărtarea de cunoaşterea dobîndită prin asistarea la cazuri concrete este deplînsă de personajul oratorului Messalla al lui Tacit. (Tacitus, 1946: 97-98) Deci persuasiunea este strîns legată de domeniul discursului deliberativ, al tipului de discurs menit să convingă un anume auditoriu despre cît de utilă şi de bună este luarea unei anumite decizii de importanță publică. În lumina acestor clarificări şi ținînd cont că ne străduim să punem în evidență dimensiunea persuasivă a discursului sfîntului Dionisie, ne

[2] Bochenski pune în evidență două tipuri de autoritate, cea *epistemică*, atunci cînd purtătorul ei este recunoscut ca fiind specialist într-un domeniu al cunoaşterii, şi cea *deontică*, întemeiată pe ideea de ierarhie.

întrebăm dacă este sau nu este discurs deliberativ discursul acestuia despre cunoaşterea simbolică a realităţilor nevăzute ale lui Dumnezeu.

Potrivit argumentului întemeiat pe analogie, argument definitoriu pentru genul deliberativ, recunoaştem în textul analizat de noi teza următoare: Sfîntul Dionisie pledează pentru o cunoaştere a celor dumnezeieşti prin intermediul simbolurilor neasemănătoare. Această cunoaştere de tip apofatic este cea mai potrivită lui Dumnezeu. *Dacă, deci, negaţiile privitoare la cele dumnezeieşti sînt adevărate, iar afirmaţiile sînt nepotrivite, descrierile prin închipuiri neasemănătoare sînt mai potrivite ascunzimii celor tainice* (Sf. Dionisie, 1996: 17).

Simbolurile luate din lumea celor într-o oarecare măsură asemănătoare cu cele nevăzute şi fără de chip şi formă se dovedesc nepotrivite cu acest inefabil *ce este* Dumnezeirea. A alege să spui că Dumnezeu şi îngerii Săi nu sînt nici ca cele mai vrednice de cinste ale lumii acesteia (minte, fiinţă, raţiune, lumină, viaţă, soare, foc ş.a.) nici ca cele nevrednice de cinste ale acestei lumi (de exemplu animale), ci El transcende totul şi Lui Îi este propriu ceea ce trece dincolo de toate cele de mai sus, vrednice şi nevrednice de cinste, înseamnă să surprinzi doar foarte puţin din adevărul de negrăit şi de neconceput al celor nevăzute. Negreşit că toate cele create de Dumnezeu participă la şi mărturisesc frumuseţea Sa, fiecare la măsura sa. *Trebuie să înţelegem şi aceasta, că niciuna din existenţe, în general, nu e lipsită de o împărtăşire la bine, dacă, precum spune adevărul Scripturilor, toate sînt bune foarte (Fac. 1,31)* (*Ibidem*: 18).

Dar e mai utilă, mai potrivită cunoaşterea apofatică decît cea pozitivă, catafatică. Argumentul care susţine această teză este următorul: în acest fel, se evită alipirea minţii noastre de imaginile asemănătoare cu care am putea să identificăm pe Dumnezeu şi pe sfinţii Săi îngeri şi în acelaşi timp se stîrneşte pornirea spre înălţarea sufletului. Chiar şi în lumea celor fără de chip şi formă, să reţinem distincţia ontologică fundamentală dintre Dumnezeu şi îngeri. Dumnezeu nu numai că este total diferit de sfinţii îngeri, El este, să nu uităm, Creatorul acestora. El nu este în vîrful ierarhiei sfinţilor îngeri, El este principiul Care dă naştere la tot, prin Care toate ies la viaţă, în Care toate trăiesc, dar pe Care nu-L cuprinde nimic niciodată. *Iar că descrierile neasemănătoare înalţă mai mult şi mintea noastră decît cele asemănătoare, nu socotesc că va nega cineva din cei drept cugetători. Fiindcă este mai uşor ca cele de cinste să amăgească pe mulţi, făcîndu-i să socotească unele fiinţe cereşti asemănătoare autorului şi ca pe nişte bărbaţi fulgerători de lumină, măreţi, îmbrăcaţi în veşmînt sclipitor (cf. Dan. 7, 9; II Mac. 3, 25; Mat. 28, 3; Marc. 16, 5; Fapt. 1, 10; Apoc. 4, 4) şi scînteind ca un foc nevătămător şi în atîtea alte chipuri asemănătoare, în cîte a închipuit Scriptura minţile cereşti. Ca să nu pătimească aceasta cei ce n-au înţeles nimic mai înalt decît cele văzute, înţelepciunea cuvioşilor scriitori ai Scripturii coboară cu sfinţenie şi la asemănările nepotrivite, neîngăduind alipirea iubirii noastre la cele materiale, ca să se odihnească în chipurile necuvenite; ci trezind pornirea spre înălţare a sufletului, îi propun neplăcutele forme urîte ale acelor alcătuiri. Astfel ajută chiar celor foarte alipiţi de materie să vadă că nu e îngăduit nici adevărat ca*

vederile celor cereşti şi dumnezeieşti să fie cu adevărat asemănătoare unor atît de urîte chipuri (*Ibidem*: 17-18).

Despre utilitatea de a vorbi în chip tainic despre cele ale lui Dumnezeu ne spune şi sfîntul Grigorie de Nazianz: *Să cădem la învoiala de a vorbi tainic despre cele tainice şi cu sfinţenie despre cele sfinte* (Sf. Grigorie, 2008: 31).

Sfîntul Dionisie enumeră trei argumente în favoarea redării prin simboluri a celor fără de chip şi formă:

I. Mintea noastră nu poate contempla cele cereşti decît în chip mijlocit de simboluri. Sîntem oameni, avem trup, avem materie şi prin mijlocirea celor materiale putem să ne ridicăm cu mintea spre cele înalte, duhovniceşti.

În mod cuvenit ni s-au propus deci chipuri ale celor fără chipuri şi forme ale celor fără formă. Un motiv pentru aceasta ar putea fi (...) cunoaşterea noastră prin analogie, care nu poate să se înalţe nemijlocit la vederile (contemplaţiile) spirituale şi are nevoie de ajutoare potrivite cu firea noastră, care ne duc la vederile minţilor fără formă şi mai presus de lume, prin forme ce ne sînt apropiate (Sf. Dionisie, 1996: 17)

II. Cele fără chip şi fără formă se ascund prin *negrăite şi sfinte ghicituri*.

III. Trebuie făcut de neapropiat celor mulţi adevărul sfînt şi ascuns al minţilor mai presus de lume. *Căci nu fiecare e sfinţit şi nu e a tuturor, cum spun Scripturile, cunoştinţa lor (I Cor. 8,7; cf Mat. 13,11; Luc. 8,10)* (*Ibidem*). Aşadar se justifică un oarecare antropomorfism al Dumnezeirii, cu condiţia să nu ne lipim inima de aceste reprezentări şi să nu ne umplem mintea de închipuiri înşelătoare. Sfîntul Grigorie de Nazianz a surprins, mai tîrziu, exact aceeaşi idee ca sfîntul Dionisie, doar că a redat-o într-o formă mai explicită. Şi este firesc să se întîmple astfel, căci un singur Duh grăieşte în toţi sfinţii, indiferent de momentul istoric în care au trăit aceşti oameni sfinţi. Iată-l pe sfîntul Grigorie cum descrie ideea de antropomorfism al lui Dumnezeu: *În Scriptură, Dumnezeu doarme şi veghează şi Se mînie şi merge şi are tron pe Heruvimi. Şi totuşi cînd a fost El supus afecţiunilor? Cînd ai auzit că Dumnezeu este corp? Lucrul acesta, deşi neexistînd, a fost închipuit. Căci am numit, cît ne-a fost cu putinţă, însuşirile lui Dumnezeu după însuşirile noastre. Într-adevăr, faptul că stă liniştit faţă de noi şi parcă nepăsîndu-I de noi, din cauze pe care El Însuşi le ştie, înseamnă dormire, căci aşa este dormirea noastră, fără veghere şi fără lucrare. Faptul însă că ne face bine, printr-o schimbare neaşteptată, este numit veghere. Căci risipirea somnului este veghere. ... Din faptul că pedepseşte, L-am făcut să Se mînie, căci aşa este la noi pedepsirea, din mînie, iar faptul că acţionează cînd aici cînd dincolo, s-a numit mergere, căci mergere este mutarea de la un loc la altul. Faptul că Se odihneşte în puterile sfinte şi plăcerea parcă de a sta locului, s-a numit şedere şi tronare, lucru care ne este propriu tot nouă. Căci în nimic nu Se odihneşte Dumnezeu aşa ca în cele sfinte. Iar mişcarea cu repeziciune este zbor; iar privirea asupra lumii, faţă; iar darea şi îndurarea, mînă şi, într-un cuvînt, oricare altă putere şi energie a lui Dumnezeu a trezit în sufletul nostru icoana unui lucru dintre cele corporale* (Sf. Grigorie, 2008: 126).

Departe de a păstra o viziune fatalistă asupra neputinței omului de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, sfîntul Grigorie dezvăluie şi motivul pentru care adevărul sfînt este ascuns de iscodirile minților noastre cele nepricepute: *Pricina întregului sens ascuns al lucrului: Pentru ca noi oamenii să nu fim forțați, ci convinşi, căci ceea ce nu este în liberă voință, nu este nici durabil, cum sînt rîurile şi plantele care sînt ținute cu forța. Ceea ce însă porneşte din libera voință este mai trainic şi mai temeinic* (*Ibidem*).

Iar această liberă voință a omului se manifestă numai în dragoste. Fără dragostea de Dumnezeu, cunoaşterea Lui autentică este cu neputință. Din perspectivă problematologică, textul sfîntului Dionisie nu oferă un răspuns în stil clasic, nu ne descrie, nu ne oferă informații. De altminteri nu acesta este rolul limbajului revelației, după cum arată şi Andrew Louth. *Revelația nu descoperă ceva, cît realizează ceva* (Louth, 1997: 78).

Limbajul simbolic are menirea de a ne ridica mintea spre cele cereşti şi spre Dumnezeu. *Nelăsînd mintea noastră să rămînă în formele nepotrivite, îi dăm putința ca nemulțumiții de acelea să se lepede de împătimirea de cele materiale şi să se obişnuiască să tindă cu sfințenie prin cele văzute spre înălțimile mai presus de lume.* (Sf. Dionisie, 1996: 19). Ceea ce ni se propune nu este atît o logică a mişcării minții noastre în „spațiile" cereşti cît mai ales o asceză a acestei minți. Prin smerenie şi în permanent duh de rugăciune, putem accede la aceste înălțimi nebănuite de noi. Sfîntul Pavel a fost răpit pînă la al treilea cer (II Cor.12,2) şi tot ce a putut să spună a fost pe calea aceasta apofatică, că nu există termen de comparație între lumea aceasta văzută şi cea nevăzută.

În lumina celor spuse pînă aici, îndrăznim să afirmăm că, în actul de persuadare duhovnicească, pathosul este suspendat sau sublimat. Dacă rămînem pe terenul emoțiilor acestora copleşitoare nu avem cum să ne înălțăm spre „terenurile" cereşti ale celor fără de chip şi fără de formă. Numai omul care nu mai cunoaşte pătimirea celor fireşti, ci a trecut la pătimirea celor supra-fireşti, numai acest om ajunge să cunoască frumusețea de negrăit a Dumnezeirii.

Bibliografie

Alzog, Johann, 1867, *Manuel de patrologie*,Gaumes Frères et J. Duprey Editeurs, Paris

Bochenski, Joseph Maria, 2006, *Ce este autoritatea? Introducere în logica autorității,* Humanitas, Bucureşti

Chiriac-Dimancea, Nicolae, 1927, *Istoria elocinții creştine dela Iisus Hristos pînă azi. Introducere în istoria bisericească şi patrologie*, Tiparul Prietenii Ştiinți S.A., Craiova

Coman, Ioan, 1956, *Patrologie,* Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti

Sfîntul Dionisie Areopagitul, 1996, *Opere complete şi Scoliile Sfîntului Maxim Mărturisitorul,* Editura Paideia, Bucureşti

Dorna, Alexandre, 2004, *Liderul carismatic,* Corint, Bucureşti

Sfîntul Grigorie de Nazianz, 2008, *Cuvîntări teologice. Cinci cuvîntări despre Dumnezeu*, Herald, Bucureşti

Lascarov-Moldovanu, Alexandru, 2004, *Viețile sfinților,* vol. I, VI, Artemis, Bucureşti
Louth, Andrew, 1997, *Dionisie Areopagitul. O introducere,* Deisis, Sibiu
Meyer, Michel, 1993, *Questions de rhetorique: langage, raison et seduction*, Le Livre de Poche, Paris
Pleşu, Andrei, 2006, *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului,* Humanitas, Bucureşti
Sălăvăstru, Constantin, 2006, *Mic tratat de oratorie,* Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi
Tacitus, 1946, *Dialogul despre oratori,* Tipografia Alexandru A. Țerek, Iaşi

Religia şi comportamentul religios în viaţa japonezilor

Renata Maria RUSU

In this paper we aim at making a short presentation of the relation Japanese people have with divinity, with „religion". Japanese people are very eager to immediately deny belonging to any religion, no matter which, and insist on describing the Japanese society as a non-religious one – a society in which religion either does not exist or it has disappeared. But is this how things really are? And how has this happened? By providing a concrete description of the way Japanese people behave in a Shinto shrine and a Buddhist temple, we try to show in this paper that Japanese people are involved in religious activities, and that Japanese society is one in which religion has always been present.

0. Introducere. Lucrarea de faţă îşi propune o prezentare succintă a relaţiei pe care japonezul de azi o are cu „religia"[1]. Întrebat care este religia sa, japonezul de rînd va răspunde deseori prin „niciuna, eu nu sînt religios, nu aparţin nici unei religii". Japonezii se grăbesc aşadar să dezmintă imediat apartenenţa la o religie, oricare ar fi ea, şi insistă să descrie societatea japoneză ca fiind una non-religioasă – o societate în care religia fie nu există, fie a dispărut. Şi totuşi, aşa să fie oare? Cum s-a ajuns la această situaţie? În această lucrare vom încerca să arătăm că japonezii se implică totuşi în activităţi religioase, ei au un comportament religios, iar societatea japoneză este una în care religia a fost şi este în continuare prezentă.

1. Prima vizită la un templul budist şi la un altar şinto. Iată un scenariu la care 99% din străinii care au ajuns vreodată în Japonia au fost martori: ajunşi în Japonia, majoritatea străinilor vor dori să viziteze faimoasele temple budiste şi/sau

[1] Vom folosi cuvîntul *religie* în această lucrare cu precizarea că de fapt şinto nu este considerată de cercetători o religie ca atare, sau, am putea spune împreună cu Nicolas Bouvier, este o religie „fără păcat, fără asceză, fără o etică şi fără o morală, fără doctrină, fără De Profundis, fără osîndă, fără Patimi, fără angoasă ori înfern". – Cf. Nicolas Bouvier, *Cronică japoneză*, p. 16-17. Şinto, în traducere literară „calea spre *kami*", este mai bine definit ca totalitatea credinţelor în *kami*, spre deosebire de budism care se referă la învăţăturile lui Buddha, sau creştinism, care se referă la învăţăturile lui Iisus Hristos. Aşadar şinto este un amalgam de atitudini, idei, şi modele de comportament care i-au călăuzit pe japonezi timp de aproximativ 2000 de ani. *Kami*, pe de altă parte, constituie obiectul venerat în şinto, adică zeităţi şinto, spirite sacre care pot să includă aproape orice de la bolovani, animale, plante, creaturi fabuloase, la oameni. În şinto, toată lumea devine *kami* după moarte, şi japonezii organizează festivaluri – *matsuri* – în mod regulat pentru a întîmpina aceşti strămoşi ai familiei deveniţi *kami*.

altare şinto[2]. Să presupunem că această primă vizită la un lăcaş religios din Japonia se petrece în compania unei gazde japoneze. Primul lucru care se va întîmla, probabil, va fi acela că gazda ne va asigura că ea nu este o persoană religioasă, că pe ea nu o interesează sub nici o formă religia.

Aşadar, interesul ei în această vizită la templu/altar este unul pur „turistic" – de a prezenta oaspetelui venit din străinătate cultura japoneză, templele şi altarele din Japonia. Cu toate acestea, odată ajunşi la primul altar şinto, gazda va arunca o monedă în cutia pentru ofrande aflată în faţa oricărui altar şinto, va bate din palme de două ori – aceasta fiind modalitatea standard de a atrage atenţia *kami*, îşi va apleca capul în faţa altarului, şi îşi va împreuna mîinile în rugăciune. Mai apoi, acelaşi scenariu se va repeta[3] la templul budist. Acest comportament este un exemplu care arată clar că, cel puţin la o primă privire, japonezii nu par să diferenţieze între cele două „religii" principale ale Japoniei: budismul şi şinto. De asemenea, este clar că japonezii nu consideră că poţi să aparţii în mod exclusiv unei singure religii: faptul că te rogi la un templu budist nu îţi interzice să te rogi mai apoi la un altar şinto. Pentru japonezi, budismul şi şinto au aşadar o natură complementară (la fel ca multe alte confesiuni/religii prezente în Japonia); nu există nici un fel de discriminare sau diferenţiere între ele, iar japonezii se implică în ambele fără nicio problemă.

Iată un al doilea scenariu la fel de probabil în societatea japoneză. Un japonez îl întreabă pe altul: „Cărei secte budiste îi aparţii?". Celălat răspunde: „Nu ştiu. Încă nu a murit nimeni din familia mea". Observăm aici că întrebarea nu era dacă persoana respectivă aparţine sau nu unei secte budiste, ci căreia dintre secte îi aparţine. Cel care a pus întrebarea a presupus pur şi simplu că interlocutorul său aparţine unei secte budiste – presupunere îndreptăţită într-o ţară în care, conform statisticilor, mai mult de ¾ din populaţie este considerată a fi budistă. De asemenea, observăm că al doilea japonez din acest scenariu nu a spus că nu aparţine niciunei secte budiste[4], ci pur şi simplu că nu ştie căreia îi aparţine.

---

[2] Lăcaşele budiste şi şinto din Japonia poartă denumiri diferite în limba japoneză. Astfel, pentru budism avem cuvintele *(o)tera*, *jiin*, sau sufixul *-ji* adăugat numelui templului, iar pentru şinto avem *jinja* sau *jingu*.

[3] De fapt, în timpul vizitei la un templu budist, nu se practică bătutul din palme, pentru că Buddha este perceput a fi veşnic vigilent. Dimpotrivă, se consideră că zeităţile şinto trebuie „chemate" înainte de rugăciune. Cu toate acestea, vom observa deseori japonezi care bat din palme în faţa unui templu budist sau japonezi care nu bat din palme în faţa unui altar şinto. Acest comportament nu este însă percepută ca o „greşeală", şi nimeni nu va încerca să atragă atenţia celui care a comis „fapta" respectivă că modalitatea de rugăciune ar fi diferită. Însă pentru oaspetele străin ajuns pentru prima dată în Japonia, şi mai ales pentru cel care este familiarizat în teorie cu învăţăturile budiste şi şinto, scenariul de mai sus va stîrni cu siguranţă uimire.

[4] Budismul are o istorie de peste 1400 de ani în Japonia, perioadă în care a produs un număr mare de conducători religioşi şi de secte, influenţînd de asemenea în mod semnificativ cultura niponă. Cu toate acestea, ignoranţa manifestată de personajul din scenariul nostru nu face imposibilă afilierea sau sentimentul latent de apartenenţă care ar urma să se materializeze atunci cînd circumstanţele vor face acest lucru necesar.

Aşadar, ce anume face ca aceste scenarii să fie posibile? Cum este posibil ca japonezii să fie atît de insistenţi în a atrage atenţia că nu sînt religioşi, dar cu toate acestea să se implice, aşa cum vom vedea în continuare, în activităţi religioase? Există o mică anecdotă care circulă printre cei ce studiază „religiile" insulelor nipone. Winston Davis, într-o conversaţie avută cu un bancher japonez în timpul unei călătorii cu avionul în 1971, a primit următoarea replică: „Cînd a aflat că studiam religia japonezilor, a dat din cap şi m-a asigurat cu tristeţe că aşa ceva nu mai exista demult. Mai tîrziu, aveam să primesc acelaşi răspuns de la mulţi alţi japonezi" (tr.n.) (Winston, 1980: 261-285).

2. Ce spun statisticile? Datele empirice care confirmă primul din scenariile de mai sus sînt numeroase. De exemplu, un studiu efectuat de sociologi la altarul *Ishikiri* – unul dintre cele mai importante altare şinto din Osaka – în 1983 a arătat că din 153 de persoane care au participat la studiu, 55 au spus că în ceea ce îi priveşte, *kami* şi Buddha sînt identici, în timp ce 58 de persoane au spus că există o diferenţă între aceştia însă din aceste 58 de persoane, 45 nu au putut explica clar care ar fi diferenţa dintre *kami* şi Buddha[5].

De fapt, vom vedea că la nivelul activităţii religioase explicite, şinto şi budismul formează un fel de amalgam în ochii japonezilor, fără ca aceştia să diferenţieze foarte clar între tradiţii religioase distincte.

Al doilea scenariu este de asemenea susţinut de date care arată că japonezul din povestea noastră nu este singurul care nu ar şti să spună cărei secte budiste îi aparţine. Un studiu efectuat de secta zen budistă Soto, una dintre cele mai mari şi cele mai vechi organizaţii budiste din Japonia, arată cît de puţini japonezi care sînt consideraţi membri ai aceste secte erau conştienţi de faptul că aparţin sectei, chiar dacă unii dintre ei participau probabil la ritualurile şi ceremoniile organizate în cadrul sectei. Studiul a arătat că mai puţin de 10% din cei intervievaţi ştiau cine fusese fondatorul sectei. La fel, doar aproximativ 10% dintre cei intervievaţi ştiau că Buddha era entitatea principală venerată în cadrul sectei[6]. Studiul a relevat o lipsă impresionantă de cunoştinţe legate de doctrinele şi istoria sectei; cu toate acestea, numărul celor care participau în mod regulat la ceremoniile sau ritualurile sectei era foarte mare.

Numeroase studii asupra afilierii religioase a japonezilor relevă în mod constant că aceştia declară în cea mai mare parte că nu sînt credincioşi. Conform unui astfel de studiu, efectuat în 1981 de postul de televiziune public japonez doar 33% dintre japonezii care au participat la studiu au declarat că aparţin unei religii, în timp ce 65% au spus că nu aparţin nici unei religii [Keiichi (ed.) *Seminaa shukyogaku kogi*, p. 11]. Cifrele se menţin aproximativ în aceleaşi limite – cu doar puţin peste 30%[7] din cei intervievaţi admiţînd credinţa într-o religie – în sondajele efectuat o dată la

[5] *Shūkyō Shakaigaku no Kai* (ed.), 1985: 134-136.

[6] *Sotoshu shuseichosa iinkai* (ed.), 1984: 1-40.

[7] În 1958, cifra a fost de 35%, dar în 1963 şi 1968 a scăzut la 31% şi chiar la 25% în 1973, pentru a creşte din nou la 34% în 1978. În toate aceste sondaje, cifra celor care au declarat că nu aparţin nici unei religii a fost în jur de 65%.

5 ani de către Ministerul Educației din Japonia [Satoru, *Gendaijin no shukyo ishiki*, în Omura şi Nishiyama (ed.), p. 99]. Practic, nu există sondaj efectuat în Japonia în ultimii ani care să nu dea aceleaşi rezultate: aproximativ 30% din japonezi afirmă că aparțin unei religii, pe cînd cei care nu au nici un fel de afiliere religioasă se mențin în jurul cifrei de 65% (Reader, *Religion in Contemporary Japan*, p. 6).

Aşadar, cum poate cineva să nu fie religios, dar să se roage la temple şi altare? Cum poate cineva să nu fie religios, dar să fie budist? Cum poate cineva să fie budist, şi cu toate acestea să nu stie aproape nimic despre budism? Ar trebui să considerăm că gazda din primul scenariu nu este religioasă pentru că aşa ne spune ea, sau că este religioasă pentru că se comportă ca atare? Ar trebui să considerăm că cei care aparțin sectei zen budiste Soto sînt budişti pentru că ei înşişi recunosc că aparțin sectei, sau că nu sînt religioşi pentru că aparent aceştia nu ştiu nimic despre secta respectivă? O altă întrebare care ne dezvăluie adevărata atitudine a japonezului față de religie este întrebarea care se referă nu la a fi sau a nu fi religios, ci întrebarea cu privire la activitățile religioase în care se implică japonezul. Pentru că lipsa de „credință" nu înseamnă lipsă de acțiune. Astfel, întrebați dacă consideră sentimetul religios ca fiind important, aproximativ 70% din japonezi răspund pozitiv (Satoru, 1988; 17). De asemenea, nivelul de apartenență continuă să fie ridicat în Japonia. Chiar dacă declară că nu sînt religioşi, majoritatea japonezilor nu vor nega afilierea la budism sau şinto. Agenția Japoneză pentru Probleme Culturale publică un buletin anual care confirmă că majoritatea[8] japonezilor se consideră membrii ai unor organizații religioase, ba chiar a mai multor organizații religioase în acelaşi timp[9].

În cazurile în care această afiliere multiplă există, cel mai comun caz este al unei afilieri budism/şinto. Astfel, expresia „Născut şinto, mort budist" reflectă realitatea socială şi religioasă în care se încadrează majoritatea japonezilor.

3. Născut şinto, mort budist – descrie cel mai bine majoritatea covîrşitoare a japonezilor. Copii nou-născuți sînt duşi la altare şinto pentru a primi binecuvîntarea şi protecția *kami*. La polul opus, înmormîntările se desfăşoară într-un templu budist. Astfel, asistăm la un tandem între cele două aspecte ale vieții în Japonia, un tandem care curpinde ritualurile şi ceremoniile care încadrează etapele vieții unui individ. Aceste afilieri multiple pot să încorporeze şi o a treia religie, de obicei una proaspăt apărută în Japonia. Organizațiile religioase nou apărute nu ezită să îi încurajeze pe noii lor adepți să îşi îndeplinească obligațiile față de *kami*/Budha, şi

[8] În 1985, 76% din japonezi au fost clasificați ca budişti, în timp ce 95% din japonezi au fost clasificați ca şintoişti, cifrele arătînd clar că mulți japonezi au fost înregistrați ca fiind afiliați la mai mult de o religie.

[9] Trebuie totuşi făcută o precizare: este binecunoscut faptul că multe organizații religioase japoneze declară cifre care nu au nimic de-a face cu realitatea, numărînd de exemplu toți membri unei familii căreia îi aparține o persoană care a intrat în organizația respectivă; mai mult, multe temple budiste „uită" să îi şteargă de pe listă pe cei decedați, sau pe cei care au ales să se retragă din organizația respectivă. Mulți profesori/cercetători s-au trezit de asemenea ca fiind citați ca membri ai unor organizații religioase doar pentru că au participat la unele ritualuri şi ceremonii doar în interesul cercetării.

în acelaşi timp să îşi urmeze propriile credinţe religioase prin intermediul noilor grupuri religioase. Acest tip de afiliere multiplă nu este o noutate pentru Japonia, ci există o tradiţie destul de veche în acest sens. De-alungul istoriei, pe măsură ce au ajuns în Japonia, noile religii şi grupări religioase au încercat să fie nu divizatoare, ci inclusive, nu contraditorii, ci complementare. Astfel, putem afirma că japonezii nu au fost aproape niciodată confruntaţi cu o dilema de genul „ori una, ori alta", cum s-a întîmplat şi se întîmplă încă în alte părţi ale lumi. Aşa s-a ajuns ca un numă imens de organizaţii religioase – sute de secte budiste, zeci de noi organizaţii religioase, aproape o sută de organizaţii şinto, şi multe tipuri de biserici creştine – să îşi împartă membrii între ele. Ceea ce relevă aceste afilieri multiple, şi ceea ce fusese de altfel sugerat şi de datele statistice, este că apartenenţa la o religie şi practicarea unei religii nu este condiţionată de credinţă. Astfel, secta zen budistă Soto a dat un raport Ministerului de Probleme Culturale în care se spunea că deşi secta respectivă avea 6,885,000 membri, doar 287,000 (aproximativ 4%) dintre aceştia erau credincioşi – cu alte cuvinte, studiaseră doctrina sectei şi credeau în aceasta şi în preoţii sectei[10]. La fel şi în şinto: deşi 95% din populaţia Japoniei se declară ca fiind afiliată la şinto, doar 3-4% sînt consideraţi a fi credincioşi de către organizaţiile şinto[11]. Se clarifică astfel, sau, dimpotrivă, se complică imaginea japonezilor care declară în număr mare afilierea la organizaţii religioase dar neagă în număr la fel de mare credinţa în religie. Iar acest sentiment se amplifică dacă ne uităm la felul în care japonezii se implică şi participă la activităţi cu caracter religios, cum ar fi vizitarea templelor/altarelor, rugăciuni, şi participarea la evenimente cu caracter religios. Pentru că dacă sînt întrebaţi despre participarea lor la astfel de evenimente, cifrele vor arăta din nou procentaje ridicate de participare.

4. Apelînd la zei în momentele grele. Pe parcursul unui an, există momente cînd se produc adevărate explozii de activitate religioasă în Japonia. Două dintre aceste momente sînt Anul Nou – cînd japonezii vizitează temple budiste şi altare şinto pentru a se ruga pentru noroc şi fericire în noul an – şi festivalul numit *o-bon*, care are loc în luna august, cînd familiile se reunesc pentru a venera sufletele strămoşilor. Ambele sînt sărbători foarte importante pentru japonezi, producîndu-se adevărate migraţii cu cele două ocazii, pentru că toată lumea călătoreşte în număr foarte mare pentru a reveni în familie şi pentru a participa împreună la ceremoniile religioase specifice fiecărui eveniment. Astfel, se estimează că aproximativ 80%[12] dintre japonezi participă la *hatsumode* – tradiţionala vizită la un templu sau altar în prima zi a noului an.

Deşi acest ritual are ca centru *kami* şi altarele şinto, există un număr de mare temple budiste în Japonia care atrag mulţimi imense de oameni. În ceea ce priveşte *haka mairi* – vizita la mormîntul strămoşilor, pentru a înălţa rugăciuni către aceştia,

[10] *Sotoshushumucho* (ed.), Toyko, 1987: 137-139.

[11] *Bunkacho* (ed.), 1987: 2.

[12] Numărul celor care participă la *hatsumode* a crescut în mod constant în ultimii 20-30 de ani, de la aproximativ 30 de milioane în 1965 la peste 60 de milioane în 1976, iar apoi la 80 de milioane în 1988.

şi nu în ultimul rînd pentru a curăţa şi împrospăta mormintele – un studiu efectuat de televiziunea naţională arată că 89% din japonezi participă în mod regulat (69%) sau ocazional (20%) la acest eveniment. Această participare în masă la cele două evenimente are implicaţii sociale, culturale, dar şi religioase în acelaşi timp. Mulţi japonezi participă la *hatsumode* pentru că acest eveniment are implicaţii sociale şi culturale, pentru că este un obicei să vizitezi un templu sau un altar împreună cu familia sau prietenii în prima zi a anului. Astfel, mulţi japonezi nu consideră *hatsumode* un comportament religios, sau sînt reticenţi în a declara acest lucru. Cu toate acestea, ei merg la un lăcaş religios, şi participă la ceea ce nu putem numi altfel decît activităţi religioase.

Activităţile care se desfăşoară cu ocazia *o-bon* sînt similare: familiile se reunesc, cei plecaţi se reîntorc în oraşul natal şi vizitează împreună cu familia mormîntul strămoşilor. Din nou, mulţi japonezi se vor grăbi să afirme că acesta este un eveniment cultural sau social, legat de obligaţii de familie, de tradiţii care trebuie păstrate. Şi cu toate acestea, activităţile în care se vor implica vor fi de natură religioasă.

Se impune aici o observaţie foarte importantă: niciuna din activităţile care se desfăşoară atît de Anul Nou cît şi de *o-bon* nu presupune vreun fel de pregătire sau implicare anteriaoră din partea participanţilor. Nici măcar nu este nevoie ca participanţii să creadă în existenţa vreunei fiinţe spirituale (*kami* sau strămoşi) căreia îi sînt adresate rugăciunile şi ofrandele.

Pe lîngă evenimentele de mai sus, momentele în care japonezii se vor adresa zeilor sînt definite de expresia *kurushii toki no kamidanomi* - acele momente de cumpănă din viaţa unui om. Expresia pare a fi folosită cu precădere de tinerii japonezi, iar momentele de cumpănă la care se face cel mai des referire sînt diversele examene pe care trebuie să le treacă la şcoală, sau alte asemenea momente în care se simte nevoia unui ajutor „de sus”. În astfel de momente, *kami* sînt acolo pentru a răspunde cerinţelor japonezilor. Existenţa lor nu este o chestiune de credinţă cognitivă, ci de acceptare şi necesitate culturală: atunci cînd este necesar, *kami* sînt acolo pentru a-şi îndeplini rolul care le este atribuit. Aşadar putem spune că lumea religiei oferă japonezului un suport psihologic, pe care se poate baza atunci cînd are nevoie, care să-i ofere răspunsuri şi soluţii cînd apare o poblemă, dar care nu necesită atenţie deosebită în restul timpului.

5. Concluzii. Toate datele indică faptul că pentru japonezi, ideile, conceptele, şi activităţile religioase au o puternică tentă socială şi culturală, fără a fi în mod necesar recunoscute ca fiind religioase de către cei care le practică. Un element major în aceast mod de a vedea religia este felul în care japonezul se identifică pe el însuşi în societate şi în cadrul grupului. Între unităţile sociale de însemnătate majoră în viaţa japonezului se numără satul, comunitatea locală, familia, naţiunea, ba chiar compania unde este angajat. Familia a fost însă şi rămîne o piatră de temelie a structurii religioase: după cum am văzut, familia este cea care este afiliată templului budist sau altarului şinto, nu individul; individul este clasificat ca budist

sau şinto pur şi simplu deoarece aparţine familiei care este afiliată templului sau altarului respectiv.

Majoritatea acestor activităţi religioase „non-religioase" sînt practicate pentru că familia le practică. Aşadar japonezul participă la activităţi religioase pentru că aparţine unei societăţi şi unei culturi care pune în practică activităţile respective. El poate să se roage zeităţilor şi strămoşilor pentru că aşa o cere situaţia şi circumstanţele, dar nu este necesar ca el să creadă în zei sau prezenţa strămoşilor. Astfel, participarea la evenimente cum ar Anul Nou sau *o-bon* trec dincolo de barierele religiei, cele două evenimente fiind nu atît evenimente şinto sau budiste, cît evenimente cu oarecare conotaţie religioasă care permit japonezului să se identifice cu societatea şi cultura din care face parte. O caracteristică esenţială a religiei în Japonia este aşadar faptul că totul se focalizează pe acţiune, obiceiuri, şi etichetă.

Religia în Japonia trebuie aşadar analizată nu din punctul de vedere al credinţei sau doctrinei religioase – care nu numai că trec cu vederea aspectul social al activităţilor inspirate de religie, ci ne duc şi la concluzii greşite – ci din punctul de vedere al felului în care japonezul se implică în activităţi religioase. Doar aşa putem releva şirul lung, continuu, adînc inserat în societatea niponă, de motive religioase care însoţesc celelalte aspecte ale vieţii sociale în Ţara Soarelui Răsare. Doar pentru că aceste motive sînt atît de puternic impregnante în cultură nu înseamnă că ele sînt mai puţin implicit religioase, ci dimpotrivă, înseamnă că dimensiuni profund religioase încă operează în cultura niponă, ajutînd la modelarea felului în care japonezii se poartă şi văd lumea.

Bibliografie selectivă

*** *Bunkacho* (ed.), 1987, Tokyo

*** *Shūkyō Shakaigaku no Kai* (ed.), 1985, Osaka

*** *Sotoshu Shuseichosa Iinkai* (ed.), 1984, Tokyo

Anesaki, Masaharu, 1961, *Religious Life of the Japanese People*, The Society for International Cultural Relations, Tokyo

Bouvier, Nicolas ,1995, *Cronică japoneză*, (Tr. Emanoil Marcu) Humanitas, Bucureşti

Eliade, Mircea, 1996, *Patterns in Comparative Religion*, (Tr. Rosemary Sheed), University of Nebraska Press, London

James, E.O., 1962, *The Ancient Gods. The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*, Readers Union Weidenfeld & Nicolson, London

Kawai, Hayao, 2003, *Shinwa to nihonjin no kokoro,* Iwanamishoten, Tokyo

Keiichi, Yanagawa (ed.), 1988, *Seminaa shukyogaku kogi,* Hozo Sensho, Tokyo

Kitagawa, Joseph M., 1966, *Religion in Japanese History*, Columbia University Press, New York

Kurahayashi, Shōji, 1975, *Matsuri no kōzō. Kyōen to kamigoto,* Nihonhōsōshuppankyōkai, Tokyo

Kurahayashi, Shōji, 1983, *Tenno no matsuri to tami no matsuri,* Daiichihoukishuppankabushikigaisya, Tokyo

Littleton, C. Scott, 2002, *Shinto*, Oxford University Press, Oxford

Nakamura, Hajime, 1997, *Orient si occident: o istorie comparata a ideilor*, Humanitas, Bucureşti

Ohnuki-Tierney, Emiko, 1993, *Rice as Self. Japanese Identities through Time*, Princeton University Press, Princeton
Ono, Sokyo, 1962, *Shinto*. *The Kami Way*, Tuttle Publishing, Boston
Owen, D.C., 1915, *The Infancy of Religion*, Oxford University Press, Oxford
Reader, Ian., 1991, *Religion in Contemporary Japan*. University of Hawaii Press, Honolulu
Rusu, Renata Maria., 2006, *The Japanese and Time* in *Studia Universitatis Babes-Bolyai*, No. 2., Cluj
Satoru, Kaneko, 1988, *Gendaijin no shukyo ishiki* în Omura şi Nishiyama (ed.), Tokyo
Singer, Kurt. (ed.)., 1939, *The Life of Ancient Japan*. *Selected Contemporary Texts Illustrating Social Life and Ideals before the Era of Seclusion*, Iwanami Shoten, Tokyo
Winston, Davis, 1980, *The Secularisation of Japanese Religion: Measuring the Myth and the Reality*, în Frank E. Reznolds şi Theodore M. Luwing (ed.), *Transitions and Transformations in the History of Religions: Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa*, Olanda

Un aspect al morfosintaxei textelor religioase din secolul al XVI-lea: construcţia pasivă

Luminiţa HOARŢĂ CĂRĂUŞU

Es handelt sich, in dieser Arbeit, um ein Konzept der rumänischen Grammatik, beziehungsweise Vox oder Diathese. Dieses Konzept „bezeichnet ein Verhältnis zwischen dem mitgeteilten Geschehnis und seinen Teilnehmern; der logisch erste Teilnehmer, das Subjekt, kann Agens des Geschehnisses sein (Vox activa), Gegenstand des Geschehnisses (Vox passiva) oder Agens und Gegenstand zugleich (Vox media, einschliesslich Reflexivum)" (Coseriu, 1976: 79).

Problema construcţiei pasive a prilejuit numeroase discuţii, pasivul şi pasivizarea constituind „un teren propice pentru consideraţii şi speculaţii lingvistice, logice, ontologice, filosofice etc" (Frâncu, 1997: 327).

A. În ***gramatica sincronică descriptivă, de tip tradiţional***[1], se consideră că „diateza pasivă arată că subiectul gramatical suferă acţiunea, iar autorul, cînd este exprimat, e redat prin complementul de agent" (GA, 1966: 208). Se opinează, de asemenea, că „pasivul apare numai la verbele tranzitive" şi că el „se exprimă cu ajutorul verbului *a fi* şi cu participiul verbului de conjugat", aceasta fiind forma specifică a diatezei pasive, „formă distinctă de a celorlalte două diateze: activă şi pasivă" (GA, 1966: 208). Pasivul mai poate fi exprimat şi prin verbe construite cu pronume reflexive în acuzativ: *cartea **se citeşte** uşor* (de public). Această formă a pasivului este numită „pasivul reflexiv" şi ea este reprezentată de „verbele construite cu pronume reflexive care, datorită sensului lor (pasiv), pot fi înlocuite cu aceleaşi verbe la diateza pasivă cu *a fi*" (GA, 1966: 210).

În ediţia nouă a *Gramaticii limbii române*, Editura Academiei, forma pasivă cu pronume reflexiv este numită „varianta reflexiv-pasivă": „*Echipa bucureşteană construieşte podul*. (activ) versus *Podul se construieşte de către echipa bucureşteană*. (pasiv, în varianta reflexiv-pasivă) (GALR, 2005, 1: 480), considerîndu-se, totuşi, că „pasivul şi impersonalul subordonează şi unele tipuri de reflexiv: ***reflexivul pasiv*** şi ***reflexivul impersonal***" (GALR, 2005, 1: 482).

[1] Referitor la perspectiva gramaticii generativ- transformaţionale şi a interpretărilor semanticiste asupra pasivului, vezi Hoarţă Cărăuşu, 2007: 185-192.

Pasivul este tratat, în aceeaşi lucrare, ca o *construcţie pasivă*, care se deosebeşte de construcţia activă printr-o organizare sintactică proprie, prin forma verbului ,,iar, în plan pragmatic prin componentul diferit spre care se organizează interesul comunicativ" (GALR, 2005, 2: 131).

Construcţia pasivă este caracterizată, în raport cu activul, prin următoarele trăsături:

1) subiectul din construcţia activă trece într-o poziţie postverbală de complement prepoziţional al verbului, aşa-numitul complement de agent, noua poziţie avînd statut de complinire facultativă;

2) complementul direct din construcţia activă se „externalizează" ca subiect, schimbîndu-şi ierarhia sintactică;

3) trăsătura 2) are ca efect *intranzitivitatea verbului*, care, contextual, pierde capacitatea de a-şi ataşa un complement al tranzitivităţii forte, dar păstrîndu-şi capacitatea de a-şi ataşa complemente ale tranzitivităţii slabe: complementul secundar (*Elevul a fost întrebat* ***rezultatul***) sau complementul predicativ al obiectului (*Ion a fost ales* ***director***) (GALR, 2005, 2: 132).

În funcţie de forma şi caracteristicile mărcii pasive, se distinge *pasivul marcat* de *pasivul nemarcat* (numit şi pasiv lexical sau cu marcă zero), iar în cadrul pasivului marcat se distinge *pasivul cu operatorul* ***a fi*** de *pasivul-reflexiv* (GALR, 2005, 2: 132). Din punct de vedere morfologic, datorită faptului că, în cadrul categoriei gramaticale a diatezei, există mai multe morfeme care marchează aceeaşi diateză, deci „mai multe mijloace formale de transmitere a aceleiaşi informaţii gramaticale de tip categorial", cele două forme distincte ale diatezei pasive, pasivul cu operatorul *a fi* şi pasivul-reflexiv sînt considerate „forme sinonime din punct de vedere morfologic" (Hoarţă Lăzărescu, 1999: 23).

Formele cu auxiliarul *a fi* şi cea cu pronumele reflexiv *se* ale diatezei pasive se află, la o primă vedere, într-o relaţie de sinonimie morfologică totală. Diferenţele dintre cele două forme verbale se manifestă, însă, în cadrul diferitelor stiluri funcţionale şi în interiorul diverselor variante ale limbii. Pasivul cu *a fi* , avînd complementul de agent exprimat, prezintă un grad redus de ambiguitate, motiv pentru care este folosit preponderent în texte aparţinînd stilului ştiinţific, în general variantei literare a limbii române. Aceasta nu înseamnă că pasivul cu operatorul *a fi* nu este folosit şi în alte stiluri funcţionale şi variante ale limbii române.

Pasivul cu pronumele reflexiv *se*, cu complementul de agent, de obicei, neexprimat are un oarecare grad de ambiguitate, datorat nu atît neexprimării curente a complementului de agent, cît posibilităţii confundării diatezei pasive cu alte diateze. Această formă de pasiv predomină în stilul beletristic, şi, în general, în limba vorbită (Hoarţă Lăzărescu, 1999: 23).

A fi, ca operator al pasivului, este substituibil cu alte verbe, sinonime şi mai puţin sinonime: *a veni* (*Înainte de folosire, cratiţa* ***vine unsă*** *cu unt*); *a se afla* (*Documentaţia* ***se află depusă*** *la primărie*); vezi şi verbe copulative sau modale

(*Actorul* ***rămîne / a devenit apreciat*** *de public*), (*Averea* ***pare*** *bine* ***gospodărită*** *de noul proprietar*) (GALR, 2005, 2: 133). Referitor la existența sau nonexistența în limba română a unui pasiv cu operatorul *a veni*, menționăm că I. Iordan (Iordan, 1950) consemnează unele „urme" de pasiv cu auxiliarul *a veni*, în construcții populare şi de limbă vorbită: *Grinda aceea* ***vine aşezată*** *aici*. Spre deosebire de I. Iordan, Gabriela Pană Dindelegan (Pană Dindelegan, 2003: 137) consideră că „tiparul cu *a veni* trebuie interpretat mai degrabă ca o înlocuire a verbului *a fi* cu unul dintre sinonimele lui, înlocuire care, în limba populară, s-a produs şi în alte apariții ale lui *a fi*: *El îmi vine cumnat* „îmi este cumnat", în sprijinul acestei păreri, cercetătoarea în discuție invocînd şi faptul că „în locul auxiliarului, poate apărea *a se afla*, alt sinonima al lui *a fi,* construit, ca şi *a veni*, tot cu un participiu pasiv" (Pană Dindelegan, 2003: 137): *Faptul* ***nu se află însemnat*** *de cronicari*) (GALR 2005, 2: 135) şi că „în locul auxiliarului, pot apărea şi verbe din seria celor copulative, participiul concentrînd întreaga informație pasivă (***ajunge / devine / rămîne / pare*** *invidiat de colegi*)" (Pană Dindelegan, 2003: 137-138). Gabriela Pană Dindelegan este de părere că găsim aici un argument în plus pentru „autonomia morfosintactică a celor două componente din structura pasivului, sensul pasiv concentrîndu-se în matricea semantică a participiului" (Pană Dindelegan, 2003: 138).

Avînd în vedere, pe de o parte, faptul că marca formei prototipice de pasiv (care este *a fi*, şi care „funcționează ca unic purtător al mărcilor de predicativitate" (GALR, 2005, 2: 134), exterioară participiului, poartă semnele de predicativitate, iar, pe de altă parte, faptul că grupul, în ansamblu, „prezintă semne sintactice de coeziune" (GALR, 2005, 2: 134), autorii *Gramaticii limbii române*, Ediția Academiei, consideră că interpretarea acestei construcții impune distingerea a două niveluri de analiză:

a) *un nivel structural*, la care se recunoaşte autonomia componentelor;

b) un nivel funcțional-enunțiativ, la care gruparea funcționează unitar, constituind un *predicat complex de tip verbal cu operator pasiv* (GALR, 2005, 2: 134).

În privința *pasivului-reflexiv*, acesta „se caracterizează prin aceeaşi turnură de propoziție ca şi pasivul prototipic, adică prin trecerea subiectului activ în poziția complementului de agent şi prin trecerea complementului direct activ în poziția de subiect" (GALR, 2005, 2: 135). Această formă a pasivului se diferențiază de pasivul cu *a fi* prin unele *trăsături de structură* şi prin anumite *trăsături de uz*.

În privința trăsăturilor de structură, sînt enumerate următoarele caracteristici:

a) forma verbului / locuțiunii verbale este aceeaşi cu cea a verbului activ, la care se adaugă obligatoriu, ca marcă exterioară verbului, cliticul reflexiv *se* (*Nu* ***se primesc*** *contestații*);

b) paradigma pasivului-reflexiv este incompletă sub aspectul persoanei, fiind limitată la forme pentru persoanele 3, 6 (GALR, 2005, 2: 135).

În ceea ce priveşte trăsăturile de uz, autorii *Gramaticii limbii române*, Editura Academiei, amintesc:

a) pasivul-reflexiv se utilizează de preferinţă în condiţiile neexprimării complementului de agent (*Libertatea este ceva care* ***se cucereşte*** *şi nu ceva care* ***se cere*** *cu insistenţă*), cazurile cu Agent lexicalizat, deşi posibile, fiind rare (*Cererea de recuzare* ***se soluţionează de instanţa judecătorească***);

b) pasivul- reflexiv se preferă în condiţiile nontopicalizării subiectului pasiv, deci cu subiectul într-o poziţie post-verbală (*Se ştie deja* ***premiantul***). Specializarea pasiv-reflexivului pentru construcţia pasivă „non-tematizată" (Pană Dindelegan, 2003: 138) este un fapt *mai recent* de limbă[2]; *mai recente* sînt, în opinia Gabrielei Pană Dindelegan, şi „restrîngerea utilizărilor personale ale pasiv-reflexivului (*pe unde umbli de* ***nu te*** *mai vezi deloc*?, unde *nu te mai vezi* „nu mai eşti văzut"), precum şi specializarea pasiv-reflexivului pentru persoanele 3 şi 6" (Pană Dindelegan, 2003: 138);

c) construcţia pasiv-reflexivă se preferă în condiţiile unui subiect pasiv cu citire „nonindividuală" (*Se caută* ***menajeră***), în timp ce pasivul prototipic este preferat în condiţiile unui subiect cu citire „individuală" (*În acest magazin a fost vîndut deja* ***Luchianul expus***);

d) pasivul-reflexiv este preferat în condiţiile impersonalizării construcţiei (*orice scriitor dă mai mult cînd i* ***se cere***) (GALR, 2005, 2: 136).

Pasivul nemarcat (numit şi *pasivul lexical* sau *pasivul cu marcă zero* (GALR, 2005, 2: 137) are în vedere „formele verbului, toate provenind de la verbe tranzitive, caracterizate prin includerea trăsăturii [+ Pasiv] ca trăsătură semantică inerentă, fără nici o marcă pasivă exterioară" (GALR, 2005, 2: 137). Aparţin pasivului lexical cele mai multe dintre participiile verbelor tranzitive (*avere bine* ***administrată***), precum şi unele dintre supinele provenind de la verbele tranzitive (*Este interzis* ***de utilizat*** *asemenea substanţe de către copii*) (GALR, 2005, 2: 137).

În privinţa complementului de agent, care se constituie în marca principala a diatezei pasive, autorii *Gramaticii limbii române*, Editura Academiei, sînt de părere că acesta „este lexicalizat cu precădere dacă verbul este la diateza pasivă construită cu operatorul pasiv *a fi*, atît la moduri personale, situaţie în care verbul are funcţia sintactică de predicat complex, de ex. *Merele* ***au fost puse*** *în coş de (către) Maria*, cît şi la forme verbale nepersonale, în primul rînd la infinitiv sau gerunziu, de ex. *Pentru un tînăr,* ***a fi îndrumat*** *de (către) o*

[2] Gabriela Pană Dindelegan consideră că, spre deosebire de pasivul-reflexiv, pasivul cu auxiliar „este o realizare *veche* a pasivului, avînd aceeaşi istorie şi caracterizîndu-se prin aceeaşi continuitate ca în celelalte limbi romanice"; autoarea în discuţie consideră că „o excerptare (chiar şi sumară) a unor categorii diferite de texte din limba secolelor al XVI-lea – al XVIII-lea evidenţiază o *circulaţie curentă* a pasivului cu auxiliar, construcţia cu auxiliar apărînd atît în texte traduse, cît şi în texte originale (scrisori particulare, predoslovii)"; de asemenea, autoarea în discuţie este de părere că „limba veche utilizează *paralel şi sinonimic* ambele forme ale pasivului, fără nici o deosebire de tematizare, de particularităţi selecţionale sau de actualizare / neactualizare a agentului" (Pană Dindelegan, 2003: 134, 138).

persoană competentă este o mare şansă (unde infinitivul pasiv are funcţia sintactică de subiect)*, **Fiind considerat** talentat de (către) un mare pianist, X. a dat examen la Conservator* (unde gerunziul pasiv are funcţia sintactică de circumstanţial de cauză), dar şi, mai rar, la supin, de ex. *A fost uşor **de înţeles** de către toţi studenţii cursul acesta*, precum şi la participiu, de ex. *Trebuie **lămurită** situaţia de (către) cine cunoaşte bine toate detaliile* (construcţii în care şi supinul pasiv, şi participiul pasiv au funcţia sintactică de subiect al unui predicat impersonal)" (GALR, 2005, 2: 433).

Dacă verbul este la pasivul reflexiv (predicat simplu), „complementul de agent se lexicalizează rar, în limba română actuală, această formă a pasivului fiind preferată atunci cînd se consideră că menţionarea autorului acţiunii sau a iniţiatorului procesului nu este necesară în planul comunicării, de ex. ***S-au văzut** uneori în această filozofie specificul englez [...] şi **s-a identificat** în William d'Occam strămoşul îndepărtat al lui Locke ori Hume* (M. Zamfir*, Discursul*), ori atunci cînd în poziţia complementului de agent se subînţelege un cuantificator universal (de tipul „de către toţi/ oricine", respectiv „de către nimeni" în enunţuri negative), de ex. *De la înapoierea tatei, orele de punere în funcţie a uzinei **se respectă** cu sfinţenie.* (I. Gheţie*, Fructul oprit*)" (GALR, 2005, 2: 433).

Există, însă, în opinia aceloraşi autori, enunţuri cu pasiv reflexiv în care figurează şi complement de agent, şi anume:

1. cînd „în poziţia de centru al grupului apare un verb sau o locuţiune verbală (tranzitivă, în formele sale active) care nu acceptă pasivizarea cu auxiliarul *a fi*, ci numai cu pronume reflexiv, mai ales dacă în poziţia sintactică a subiectului este o propoziţie conjuncţională, de ex. ***Aducîndu**-mi-**se aminte** de către un coleg un detaliu / să precizez un detaliu, revin asupra problemei*";

2. În construcţiile pasive în care „pasivul cu pronume reflexiv şi cel cu operatorul de pasivizare sînt în variaţie liberă, de ex. *Aprobarea **se va semna** / **va fi semnată** de (către) director / de (către) cine e împuternicit*" (GALR, 2005, 2: 434).

Caracteristica pragmatică generală a pasivului este, în opinia autorilor *Gramaticii limbii române*, Editura Academiei, „reorientarea / deplasarea interesului comunicativ de la nominalul-Agent spre nominalul-Pacient" (GALR, 2005, 2: 140): „**B**: şi diferă. + acum sincer vorbind ↑ nu ştiu cît ar costa ↑ dac-ar costa foarti mult sî ↑ autentifici contractu' di închirieri la notariat. + dacî *sî taxeazî* la valoarea apartamentului ↑ sau o taxî fixî care-o percep pentru autentificări. **A**: da." (Hoarţă Cărăuşu, 2005: 184).

Pasivul, alături de topică şi negaţie, este „un instrument sintactic care poate contribui la atingerea persuasiunii" (Niculescu-Gorpin), îndeplinind o importantă funcţie retorică.

În privinţa caracteristicilor în plan comunicativ-pragmatic ale complementului de agent, autorii *Gramaticii limbii române*, Editura Academiei, consideră că „informaţia adusă de complementul de agent este de natură

rematică", care presupune „o repoziționare a Pacientului prin plasarea sa în poziție tematică, adică în poziția sintactică a subiectului". Doar în enunțuri emfatice, „această poziție sintactică este „tematizată", prin inversarea topicii (în general, cu intenție polemică): ***De Mozart*** *[nu de cine crezi tu] a fost compus acest concert*" (GALR, 2005, 2: 435).

B. În ***lucrările de gramatică istorică, cu referire specială la morfosintaxa limbii române dintre 1521 şi 1640***, se consideră că pasivul se exprimă prin două forme: *pasivul cu realizare reflexivă* şi *pasivul cu verbul auxiliar* ***a fi***. Gabriela Pană Dindelegan este de părere că textele religioase traduse „atestă circulația paralelă a celor două forme de pasiv" (Pană Dindelegan, 2003: 136).

1. Pasivul cu pronume reflexiv

Reflexivul cu valoare pasivă „este mult mai frecvent decît astăzi" (Frâncu, 2009: 90). Aceeaşi opinie are şi Gabriela Pană Dindelegan care opinează că aşa-numita „construcție reflexiv-pasivă" este „mai frecventă în limba veche decît în limba cultă actuală" (Pană Dindelegan, 2003: 136):

> „*Nu se va da* aceştii rude nece un semn" (Coresi, 1989: 89);
> „Iară cine n'are şi cît are, *lua-se-va*[3] de la el" (Coresi, 1989: 79);
> „În ce măsură veți măsura, *măsura-se-va* voao şi *se va adauge* voao ce auziți" (Coresi, 1989: 79).

Specifice exemplelor anterioare sînt *valoarea principal-pasivă* şi cea *secundar-impersonală*. În privința pasivului cu pronume reflexiv, Gabriela Pană Dindelegan vorbeşte despre o aşa-zisă „exprimare solidară a valorilor „pasivă" şi „impersonală", susținînd ideea existenței unei valori „impersonal-pasive" (Pană Dindelegan, 2003: 96), datorată „absenței agentului, precum şi utilizării numai la persoana a treia" (Pană Dindelegan, 2003: 136). Şi în *Gramatica limbii române*, Editura Academiei, ediția nouă (GALR 2005: 141) se vorbeşte despre un aşa-numit „pasiv-impersonal", care se deosebeşte de impersonal prin faptul că „paradigma pasiv-impersonală poate avea două forme, pentru persoanele 3 şi 6 (*Se ştie rezultatul – Se ştiu rezultatele)*, în timp ce paradigma impersonală are o unică formă de persoana a 3-a (*Se merge pe jos*)" (GALR, 2005: 142).

În privința *exprimării-neexprimării complementului de agent* la forma pasivului cu pronume reflexiv, C. Frâncu este de părere că reflexivul cu valoare

[3] Referitor la postpunerea cliticelor pronominale şi a auxiliarului în limba română veche, Gabriela Pană Dindelegan îşi exprimă ideea potrivit căreia „în limba veche, construcții de tipul : făcut-am, spusu-ți-l-am, închinare-aş, pedepsi-l-voi, cu cliticul postpus / cu cliticele pronominale postpuse şi cu auxiliarul postpus sînt curente" (Pană Dindelegan, 2003: 139). Se ştie că „în latină şi în primele faze ale limbilor romanice se obişnuia a pune întîi cuvîntul accentuat şi apoi pe cel neaccentuat (o conjuncție, adverb sau un pronume aton)" (Frâncu, 1982: 83). După cum a arătat W. Meyer-Lübke (*Zur Stellung der tonlosen Objektspronomina*), „pronumele personale atone erau întotdeauna enclitice în latină şi în alte limbi indoeuropene, situație păstrată de limbile romanice în faza lor primitivă" (Meyer Lübke apud Frâncu, 1982: 83); „în româna veche din secolul al XVI-lea encliza pronumelor atone era foarte frecventă atît în textele bisericeşti, cît şi în documentele particulare" (Frâncu, 1982: 83).

pasivă „de obicei nu este însoțit de complementul de agent, rămas subînțeles" (Frâncu, 2009: 90). Gabriela Pană Dindelegan consideră că „în construcția reflexiv-pasivă, exprimarea agentului este mai frecventă în limba veche decît în româna actuală" şi că „spre deosebire de româna actuală, unde construcția reflexiv-pasivă se utilizează de preferință cu agentul neexprimat, în limba veche, exprimarea agentului este la fel de frecventă pentru ambele tipuri de construcții, neexistînd o specializare în acest sens" (Pană Dindelegan, 2003: 136). În textele religioase traduse avute în vedere în lucrare, am identificat atît exemple în care pasivul reflexiv are complement de agent exprimat, cît şi exemple în care complementul de agent nu se exprimă la această formă a pasivului:

„Şi *se boteza* toți în reul Iordanului ***de el***" (Coresi, 1989: 71);

„În vremea aceea vine Is. de în Nazaretul Galileiului şi *se botează* ***de Ioann*** în Iordan." (Coresi, 1989: 79);

„După aceea spic de-aciea *se înple* de grău în spice" (Coresi, 1989: 79);

„*Spurca-se-vor* căile lui în toată vreamia, *lua-se-vor* judecările tale de fața lui" (Coresi, 1976: 61/25).

2. Pasivul cu verbul auxiliar *a fi*

Pasivul cu verbul auxiliar *a fi*[4] sau perifraza *a fi* + *participiu* este „apărută mai tîrziu pe terenul limbii române, folosită mai rar, din cauza sensului său terminativ dat de participiu: ea exprimă mai mult rezultatul acțiunii decît faptul că subiectul gramatical suferă acțiunea făcută de agent " motiv pentru care, „acest pasiv este „de obicei, însoțit de complementul de agent" (Frâncu, 2009: 91). Oferim exemple din texte vechi religioase în care pasivul cu *a fi* este însoțit sau nu de către complementul de agent:

„Şi *ispitit să fie* ***de bătrîni şi de mai mari preoți şi de cărtulari*** (Coresi, 1989: 90);

„Iară ceştea ce *sînt* în spini *semănați* ce aud cuventul" (Coresi, 1989: 78);

„Şi ceea ce *sînt* pre pămînt bun *semănați* ce aud cuventul şi-l priimesc" (Coresi, 1989: 78);

„Şi *aruîncat să fie* în mare şi să te ară săblăzni mîna ta" (Coresi, 1989: 93).

Specifică pasivului cu *a* fi, în textele religioase din secolul al XVI-lea, este atît *postpunerea*[5] *auxiliarului*, cît şi *antepunerea* lui:

„Şi *ucis va fi* şi atreia zi va învie" (Coresi, 1989: 90);

[4] Referitor la modurile şi timpurile la care se poate afla verbul auxiliar *a fi* în construcția pasivă în discuție, vezi Minuț, 2002: 131-133.

[5] Referindu-se la formele de perfect compus cu auxiliarul postpus din limba româna veche (1521-1640), C. Frâncu este de părere că „auxiliarul perfectului compus era postpus participiului la început de frază sau de propoziție, căci regula topicii vechi românești şi romanice nu admitea începerea unei structuri sintactice cu un element neaccentuat" (Frâncu, 2009: 113).

„Că *lăudat iaste* păcătosul în pohtirile sufletului său" (Coresi, 1976: 60/23);

„Cui veți lăsa păcatele, *lăsate vor fi*; cui le veți ținea, *ținute vor fi* (Coresi, 1998: 37/5);

„Şi cu aleşii *ales veri fi*" (Coresi, 1976: 87/29);

„De mult să-l chinuiască şi *ocărît fi-va* cum *easte scris*" (Coresi, 1989: 91);

„Ca grăunțul de muştari ce cînd *semănat va fi* în pămînt, mai mică easte de toate semințele pămîntului" (Coresi, 1989: 79);

„E acestea *scrise sînt* să creadeți că Iisus iaste fiiul lu Dumnedzeu" (Coresi, 1998: 38/11);

„Şi ucide-vor el cînd *va fi ucis* a treea zi va învie" (Coresi, 1989: 92);

„Derepce *au fost tremis* Ioan Botedzătoriul " (Coresi, 1998: 35/12);

„Multe amu şi alte seamne făcu Iisus naintea ucenicilor lui, ce *nu sînt scrise* în cartea aceasta." (Coresi, 1998: 38/3).

Uneori, formele cu auxiliar postpus pot alterna cu cele cu auxiliar antepus:

„Au doară lumina aprinde-se-va supt ciubăr *pusă să fie* sau supt pat nece într'un chip ce în sveştnic *pusă să fie* nu easte amu taină, ce să nu se ivescă nece *va fi ascunsă*." (Coresi, 1989: 79).

Complementul de agent este introdus în marea majoritate a textelor prin prepozițiile *de* sau *de către*", el „apărînd, de regulă, după verb, dar fiind şi cazuri cînd precede verbul" (Frâncu, 2009: 179):

„Eu *pus sînt* împărat ***de el***" (Coresi, 1976: 36/6);

„Şi *fu rugatu* ***de episcupii*** din Asia să scrie în aleanul eriticilor lui Corint şi lu Evion (Coresi, 1998: 32/8).

Complementul de agent poate fi precedat şi de către prepoziția *prin*[6]:

„Întru lume era şi lumea ***prin elu*** *fu făcută* şi lumea pre elu nu cunoscu." (Coresi, 1998: 31/5);

„Toate ***prin elu*** *făcute sînt*" (Coresi, 1998: 33/8).

Pasivul nemarcat, numit şi *pasiv lexical* sau *pasiv cu marcă zero* (GALR, 2005,2: 137) este reprezentat de participiile verbelor tranzitive:

„Şi muiarea oarea carea era de-i cura sînge, de doi-spre-zece ani şi mult *chinuită* de mulți vraci" (Coresi, 1989: 81);

„Şi cînd aud, aciea vine dracul şi iea cuventul *semănat* întru inimile lor" (Coresi, 1989: 78).

Din *perspectivă sintactică*, în timp ce pasivul reflexiv se constituie într-un „predicat verbal simplu" (GALR, 2005, 2: 244), pasivul cu operatorul *a fi* are funcția sintactică de *predicat verbal complex*. Structura *predicatului complex* mai poate fi alcătuită (pe lîngă structura „operator pasiv + suport semantic")

[6] Despre prepoziția *pren* care introduce complementul de agent vorbește C. Frâncu: „remarcăm, de asemenea, folosirea complementului de agent generat de reflexivul cu valoare pasivă şi introdus prin prepoziția *pren*" (Frâncu, 2009: 179).

din ”operator modal, operator aspectual, operator copulativ + suport semantic” (GALR, 2005, 2: 253):

”Că *nu putea încăpea* neci pre porți” (Coresi, 1989: 74);

„Cine *poate lăsa* pecatele, fără unul Dumnezeu” (Coresi, 1989: 74);

„*N-am venit a chema* derepții ce pecătoşii pre pocăință” (Coresi, 1989: 75);

„ Celui *nu-s destoinic* a me pleca să desleg cureaoa călțunului lui” (Coresi, 1989: 71);

„Tu *eşti fiiul* mieu iubit” (Coresi, 1989: 72).

Concluzii

Lucrarea de față ia în discuție problema construcției pasive. În lucrare, este tratată problema construcției pasive aşa cum este abordată de către autorii *Gramaticii limbii române*, Editura Academiei, ediția nouă (GALR, 2005). Astfel, construcția pasivă se deosebeşte de construcția activă printr-o organizare sintactică proprie, prin forma verbului, iar, în plan pragmatic, prin comportamentul diferit spre care se organizează interesul comunicativ.

De asemenea, se fac referiri si la pasivul din limba textelor religioase din secolul al XVI-lea, construcția pasivă concretizîndu-se în două forme: *pasivul cu realizare reflexivă* şi *pasivul cu verbul auxiliar* ***a fi***.

Bibliografie

Izvoare

Coresi, 1976, *Psaltirea slavo-română,1577*, Editura Academiei, Bucureşti, Text stabilit, introducere şi indice Stela Toma

Coresi, 1998, *Tâlcul evangheliilor şi molitevnic românesc*, Editura Academiei, Bucureşti, Ediție critică de Vladimir Drîmba, cu un studiu introductiv de Ion Gheție

Coresi, 1989, *Tetravanghelul*, Bucureşti, ediția Gherasim Timuş Piteşteanu

Hoarță Cărăuşu, Luminița (coordonator), 2005, *Corpus de limbă română vorbită actuală*, Editura Cermi, Iaşi

Lucrări de referință

Coseriu, Eugenio, 1976, *Das romanische Verbalsystem*, Verlag Gunter Narr, Tübingen

Frâncu, Constantin, 1982, „Formele verbale şi pronominale cu î-protetic în limba română”, în *Dacoromania, Jahrbuch für östliche Latinität*, V, 1979-1980, Freiburg, p. 81-93

Frâncu, Constantin, 2009, *Gramatica limbii române vechi*, Casa Editorială Demiurg, Iaşi

Frâncu, Cătălina, 1977, Cu privire la pasiv şi la transformarea pasivă în limba română, în LR, nr. 4

GA, 1966: Gramatica limbii române, Editura Academiei, Bucureşti

GALR, 2005: *Gramatica limbii române*, Editura Academiei, Bucureşti, 2005, vol 1, 2

Hoarță Cărăușu, Luminița, 2007, „Lumea în pasiv. În problema pasivului şi a transformării pasive în limba română”, în *Rezultate şi perspective actuale ale lingvisticii româneşti şi străine* (coordonator Luminița Hoarță Cărăușu), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi, p. 185-200

Hoarță Lăzărescu, Luminița, 1999, *Sinonimia şi omonimia gramaticală în limba română*, Editura Cermi, Iaşi

Iordan, Iorgu, 1950, *Note sintactice*, în *Studii şi cercetări lingvistice*, nr. 2

Minuț, Ana-Maria, 2002, *Morfosintaxa verbului în limba română veche*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iaşi

Niculescu-Gorpin, Anabella-Gloria, *Modalități de persuadare şi efectul perlocuționar în discursul politic*, Internet – http://www. unibuc. ro/eBooks/filologie/dindelegan/39.pdf

Pană Dindelegan, Gabriela, 2003, *Elemente de gramatică. Dificultăți, controverse, noi interpretări*, Editura Humanitas Educațional, Bucureşti

Aspecte lingvistice în *Triodul* de la 1726

Maria GIOSANU

The author presents the main linguistic features of a religious book from the XVIII-th century and outlines its main phonetic, grammatical and lexical peculiarities. The analysis is enriched with observations concerning the expressiveness of various linguistic elements.

Triodul de la 1726 este prima traducere tipărită a cărții *Triodului* în limba română cu grafie chirilică. Este un text liturgic, fundamental pentru cultul ortodox, cu un bogat şi profund conținut imnografic, avînd o largă circulație în spațiul românesc, inițial sub formă manuscrisă şi, ulterior, sub formă tipărită.

Document de limbă scrisă, *Triodul* de la 1726 constituie - prin particularitățile fenomenelor de limbă, de ordin fonetic, morfologic şi sintactic şi, în special, prin fondul lexical conținut - un material interesant pentru cercetarea filologică. Apariția sa în limba română se încadrează în activitatea de mare efervescență culturală de la sfîrşitul secolului al XVII–lea şi începutul celui de-al XVIII–lea, cînd în domeniul religios, toate eforturile se concentrează în direcția naționalizării cultului. În această epocă, creativitatea lexicală cunoaşte o dezvoltare considerabilă. Cu toate acestea, din lista cărților traduse pînă la sfîrşitul secolului al XVII-lea lipsesc cu desăvîrşire textele cu caracter imnografic, textele imnografice traducîndu-se relativ tîrziu; de pildă (*Mineele* s-au tipărit în româneşte în cea de–a doua parte a secolului al XVIII–lea). Cărțile liturgice cu caracter poetic, conțin, într-o proporție ridicată, concepte teologice, care măresc gradul de complexitate al actului traducerii. Lexicul limbii române era încă sărac în cuvinte ce puteau reda exact conținutul termenilor din limba-sursă. În acest sens, Dositei Nottara, patriarhul Ierusalimului, un neobosit luptător pentru păstrarea purității ortodoxiei şi care se opunea cu vehemență traducerii textelor sfinte în altă limbă decît în limbile clasice, vorbea de *puținătatea şi îngustimea* limbii române, căreia îi lipsea vocabularul şi *excepționalele mijloace de expresie ale limbii greceşti* (Elian, 2003: 198).

Problema care se punea în cazul traducerii unor astfel de texte destinate cîntării, precum *Triodul, Mineiele, Octoihul, Catavasierul,* era nu doar de ordin dogmatic, însă, ci şi de ordin muzical. Poezia liturgică era însoțită de

cîntări structurate pe prozodia limbii greceşti sau slavone, iar la acel moment, încă nu exista în limba română posibilitatea de adaptare desăvîrşită a acestor cîntări, care trebuiau traduse în mod corespunzător din punct de vedere literar şi melodic (Cartojan, 1980: 525). Era necesar ca limba română literară să aibă un grad suficient de dezvoltare şi expresivitate, ca textul să–şi păstreze solemnitatea şi savoarea melodică pe care o avea în original. Faptul că textul *Triodului* sau al *Mineiului* este reprezentat într-o proporţie destul de mare de bucăţi muzicale motivează întîrzierea cu cîteva decenii a traducerii şi tipăririi lor, după cum aprecia şi N. Cartojan: ,,Dacă unele părţi din aceste cărţi, destinate citirii, puteau fi traduse uşor, altele în schimb, destinate cîntării (imnurile, în genere condacele, troparele, icoasele, irmoasele) nu puteau fi redate în româneşte aşa de uşor, din cauza ritmului versificaţiei (în cărţile greceşti aceste imnuri sînt şi în versuri) şi din cauza necesităţilor cerute de glasurile melodiei bisericeşti" (Cartojan, 1980: 525).

Pentru a avea o oarecare imagine a limbii acestui text cu trăsături sudice, din prima parte a secolului al XVIII-lea, vom face o succintă prezentare a nivelului morfologico-sintactic şi a celui lexico-semantic.

Textul conţine substantive specifice limbii române vechi. De pildă, substantive care de regulă sînt *singularia tantum,* au mărci de plural: *sîngiuri, zăpăzi*.

Superlativul, care are o mare pondere, se formează cu prefixul *prea*: *preacinsti* (144^{r}); *preanevinovată* (117^{r}); *preaîndumnezeite* (145^{r}); *prealăudat* (26^{r}), sau cu adverbele *foarte, mult, îndelung, puţin,* plasate înaintea adjectivului sau după acesta: ,,*şi iată era multe foarte pre faţa cîmpului şi uscate foarte*" (126^{v}); *mult–milostiv* (66^{v}); *îndelungă–răbdarea* (76^{r}).

Prezenţa adjectivelor antepuse substantivelor este un fenomen obişnuit în text, de exemplu: *arhieraticească bunătate* (IV).

Pronumele personal conjunct de persoana a III–a singular, feminin, acuzativ *o* este de regulă antepus auxiliarului: *casa pre care voi o aţi răsipit* (78^{v}).

Pronumele personal *luişi* (*lui+ ş / lui, însuşi / sieşi*) este o formă specifică textelor vechi: ,,*Că cela ce mănîncă şi bea nefiind harnic, judeţ mănîncă luişi şi bea, nesocotind Trupul Domnului*" (72^{r}).

Alături de variantele pronumelului demonstrativ *acesta, aceasta,* am consemnat variantele cu afereza lui *a*: ,,*Mai mult în Ierusalímul cest pămîntesc nu voiu să pătimesc*" (35^{r}); ,,*Fuga, sîmbăta şi iarna, spuind Învăţătoriul al veacului al cestui de al şaptelea*" (42^{r}); ,,*împărăţiei ceştii trecătoare*" (35^{v}).

În ceea ce priveşte categoria gramaticală a verbului, se poate observa din exemplele următoare că aceasta are forme specifice vechii limbi literare. De pildă *a adăuga,* are formă de conjugarea a III–a, *adaoge*: ,,*Adaoge lor réle, Doamne, adaoge réle celor slăviţi ai pămîntului*" (32^{v}) sau *a cura* 'a curge' (< lat. *currere*): ,,*Pre céea ce–i cura sînge, o am vindecat*" (89^{r}).

Fenomenul iotacizării verbelor, caracteristic limbii române literare vechi - prezent şi în unele graiuri actuale - este foarte bine reprezentat: *a mînea* are forma de gerunziu *mîind*: ,,*în viermi şăzi mîind afară supt văzduh*" (58^{r}); *a cere* are forma de conjunctiv prezent *ceiu*: ,,*aduc rugăciune şi ceiu iertăciune*" (34^{v}); conjunctivele *să împarţă* şi *să pieiu.*

Inversiunea pronumelor care însoţesc formele de indicativ prezent este un fenomen obişnuit într–un text vechi: ,,*Voia–ţi iaste să chiem ţie muiére doică de la jidovi*?"

Imperativul înregistrează o mare frecvenţă: ,,*roagă–te*!" (II16^{r}) ,,*Iartă*!" (3^{v}); *învrednicéşte–mă*!" (II24^{r}); ,,*miluiéşte–mă*!"(136^{r}); ,,*trezvéşte–te*!". Adverbul *au* (lat. *aut*), însoţit de adverbul *doară*, este semnalat de regulă în propoziţii interogative. ,,*Au doară te–au dăspărţit de ceata Apostolilor? Au doară te–ai lipsit de darul tămăduirilor? Au doară cu acéia au cinat, iar pre tine te–au lepădat de la masă?*" (76^{v}).

Prepoziţia *a* (lat. *ad*) este întîlnită în grupuri nominale cu valoare de genitiv-dativ de felul: ,,*Păharul Tău cel de mîntuire a tot neamul omenesc*" .

Inversiunile de felul: ,,*Fost–au pre mine mîna Domnului*" (126^{v}); ,,*Închinămu–ne patimilor Tale, Hristóase*!" (93^{v}); ,,*şi mai presus de firea a toată naşterea*" (60^{r}), trădează influenţa modelului slavon, care dă unor construcţii calchiate aspectul livresc şi artificial, dar şi caracterul constrîngător al respectării literalităţii în traducere. Cu toate acestea, textul prezintă, în general, o sintaxă mult mai naturală, consecventă şi unitară în raport cu textele din epoca precedentă, partea a doua a secolului al XVII–lea[1]. Presiunea modelului străin, dar şi influenţa sintaxei populare au determinat apariţia unor construcţii de tipul: ,,*A tot sfîrşitul am văzut sfîrşit, desfătată e porunca Ta foarte*"(113^{r}) sau ,,*Apus–ai cu trupul în mormînt, Luceafărul cel neînserat, şi nerăbdînd soarele să vază, s–au întunecat, încă fiind amiază–zi*" (112^{v}).

În ceea ce priveşte nivelul lexical, se pot face cîteva observaţii asupra terminologiei religioase existente în textul *Triodului*. Ea aparţine în egală măsură variantelor dogmatică, biblică şi liturgică, dat fiind specificul textului, care include pe lîngă citatele biblice şi imnologia ce abundă de termeni dogmatici şi indicaţii tipiconale, legate de desfăşurarea propriu–zisă a actului liturgic.

Termenii referitori la imnografie, cu cîteva excepţii (*pesnă, sedelnă, podobie*) (Vintilescu, 1937: 113), sînt de asemenea de origine greacă. Cele mai multe cuvinte de origine slavonă se înregistrează în cazul lexemelor din registrul cultului liturgic propriu – zis, care, în general, s–au şi menţinut, dat fiind caracterul conservator şi stabil al terminologiei ecleziastice româneşti. Cu toate acestea unele cuvinte de împrumut au cunoscut o stare de provizorat, un exemplu *plaştaniţă* (Miklosich, 1862–1865: 571), care este o achiziţie

[1] Vezi *Istoria limbii române literare*. *Epoca veche* (1532- 1780), 1997.

vremelnică, neviabilă, astăzi fiind total necunoscut. Acest element slavon a fost înlocuit de termenul *aer*, mai precis de sintagma s*fîntul aer*[2].

Elementele lexicale slave, care s–au impus în perioada apariţiei primelor texte româneşti, au înlocuit uneori formele latine moştenite, dar fenomenul a fost şi invers, mulţi termeni ecleziastici de proveniență slavonă au fost dublaţi prin creaţii lexicale noi cu material morfematic autohton, determinînd înlocuirea treptată a unora dintre ei, precum *diaconstvă*[3]*, polonoştniţă*[4].

Un aspect relevant este cantitatea impresionantă de sinonime, autorul traducerii utilizînd două sau chiar mai multe cuvinte, de origini diferite, pentru a reda aceeaşi noţiune. De multe ori prezența seriilor sinonimice sînt motivate de muzicalitatea textului. Iată cîteva serii sinonimice care au o frecvență mai mare în text: *a* (*se*) *cumineca / a* (*se*) *pricestui; părinte / preot / popă; ectenie / diaconstvă; veşminte / odăjdii; catapeteasmă / zaveasă; a ajuna / a posti; drac / diavol / demon; spovedamie / mărturisire; greşeală / păcat; praznic /sărbătoare.*

Polisemantismul unor termeni abstracţi, de natură filozofică (*cuget/minte/gînd*) întîlniţi în text este un alt aspect, de semantică lexicală, ce merită a fi amintit. Dacă, prin natura lui, cuvîntul slav este potrivit pentru redarea unor obiecte de cult, elementul moştenit, sau împrumuturile greceşti cu multiple valenţe semantice sînt cu mult mai apte pentru exprimarea noţiunilor abstracte. Aşadar observăm în textul *Triodului* că noţiunile filozofico–dogmatice sînt redate prin termeni moşteniţi din latină şi prin termenii împrumutaţi din greacă (*ipostas, pronie*).

Se constată un mare număr de forme lexicale calchiate după model slavon şi grecesc, din care un procent ridicat sînt de fapt preluări ale creaţiilor lexicale prezente în traducerile din partea a doua a secolului al XVII–lea. Se poate spune că rezultatul acestei traduceri este un text dotat cu coerenţă internă, limbă română fiind echilibrată şi expresivă. Cu toate erorile insurmontabile oricărei traduceri din această perioadă, textul reprezintă o adevărată biruinţă a limbii române sub toate aspectele.

Registrul stilistic. *Triodul* este, înainte de toate, carte de profundă spiritualitate prin însăşi tema sa centrală: pregătirea credinciosului, în perioada prepascală, în vederea întîlnirii tainice cu Hristos. *Să ne curăţim simţirile şi să-L vedem pe Hristos strălucind cu neapropiata lumină a Învierii* (*Penticostarul*, 1988: 15), spune una dintre cîntări. Este o carte de o frumuseţe aparte. Un poem închinat omului, condiţiei sale dramatice, oscilante între păcat şi virtute, între cădere şi înălţare. Pentru redarea în limba

---

[2] Vezi *Dicţionarul Limbii Române*, serie veche, Tom I, 1913, p. 54.

[3] *Idem*, p. 162. Slavonismul *diaconstvă*, concurat de termenul grecesc *ectenie,* a dispărut cu timpul din lexic.

[4] *Idem*, p. 615. Arhaicul *polonoştniţă* a fost înlocuit de termenul *miezonoptică* creat prin calchiere, dar şi astăzi mai este utilizat de către monahii în vîrstă din unele mînăstiri mai conservatoare. Vezi şi A. Scriban, 1939, *Dicţionaru limbii româneşti,* Iaşi, p. 1012.

română a acestui text tălmăcitorul a depus eforturi considerabile spre a nu ştirbi nimic din sacralitate. Desigur că actul traducerii a presupus un cărturar instruit, cu multiple competenţe lingvistice şi în plus cu un înnăscut simţ al muzicii. Deşi nu a dat prioritate aspectului estetic, atenţia fiind concentrată în redarea cît mai fidelă a conţinutului, el a reuşit să redea în limba română în mare parte lirismul cîntărilor bizantine.

Transpunerea în limba-ţintă a solicitat în mare măsură imaginarul lingvistic. Iată, de exemplu, imnul–slavă, pe glasul al 8-lea *Doamne, femeia*, din utrenia *Sfintei şi Marei Marţi,* creaţie poetică de o tulburătoare frumuseţe mistică, ce trădează caracterul energic şi sensibil în acelaşi timp al celebrei autoare bizantine, monahia Cassiana (Cassia) din secolul al IX-lea[5]: ,,Doamne, muiérea céea ce căzuse în multe păcate, cunoscînd Dumnezeirea Ta, luînd rînduiala mironosiţelor, au adus Ţie mir mai nainte de îngropare, grăind: «Vai mie, că noapte îmi iaste aprinderea desfrînării; întunecoasă şi fără de lumină e pohta păcatului. Priiméşte izvorul lacrămilor méle, Cela ce rîdici apa mării cu norii; pleacă–Te cătră suspinile méle céle de la inimă, Cela ce ai plecat ceriurile cu pogorîrea Ta cea negrăită. Săruta–voi preacurate picioarele Tale şi le voi şterge pre ele iarăşi cu părul capului mieu, pre care Éva în rai prin sunet înfricoşat, auzind cu urechile, chemîndu–se, de frică s–au ascuns. Mulţimea păcatelor méle şi adîncimea judecăţilor Tale cine le va urma, Mîntuitoriul sufletelor, Mîntuitoriul mieu. Să nu mă treci pre mine roaba Ta, Cela ce ai milă negrăită»".

Metaforele şi imaginile plastice, de pildă, asocierea întunericului nopţii cu întunericul patimii, trădează virtuţile poetice ale autorului traducerii care este de fapt mai mult decît un traducător, este un creator de limbă. Traducătorul imnograf, extrem de atent în păstrarea adevărului dogmatic (Vintilescu, 1937: 98), în *Stihira* pe glasul al 6-lea din *Slujba Sfintelor Patimi,* redă cu mare precizie ideea de chenoză din *Epistola către Filipeni* a Sfîntului Apostol Pavel, capitolul 2; el utilizează termeni simpli, dar, printr-o alăturare reuşită, dă cîntării valoare de poem de o frumuseţe neegalată în creaţia unui poet profan: ,,Astăzi să întinde pre lemn, Cela ce au întins pămîntul preste ape. Cu cunună de spin să încununează Împăratul îngerilor. În porfiră mincinoasă Să îmbrace Cel ce îmbracă ceriul cu norii; lovire au luat Cel ce au slobozit pre Adám în Iordán. Cu piroane S–au pironit Mirile biséricii. Cu sulița S–au împuns Fiiul Fecioarei...".

Prezenţa propoziţiilor exclamative şi interogative potenţează dramatismul desfăşurării lirice în Slava pe glasul 5 de la Vecernia din Sfînta şi Marea Vineri: ,,Pre Tine, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca cu un veşmînt, pogorîndu–Te de pre lemn Iósif cu Nicódim şi, văzîndu–Te mort, gol, neîngropat, luînd plîns cu bună umilinţă şi tînguind au grăit: «Vai mie, preadulce Iísuse! .... Cum Te voiu îngropa, Dumnezéul mieu? Sau cu ce giulgiu Te voiu înfăşura?

[5] Pentru această informaţie vezi Cartojan, *op. cit*, p. 14.

Sau cu ce mîini mă voiu atinge de preacuratul trupul Tău ? Sau ce cîntări voiu cînta îngropării Tale, Milostive? »".

Cuvintele specifice limbii române vechi, alese cu mare grijă de traducător păstrează frumusețea arhaică a textului. Iată în acest sens un fragment biblic din Pildele lui Solomon, din textul *Triodului* unde este elogiată femeia înțeleaptă: ,,Muiére bărbată cine va afla? …Întru tărie şi întru podoabă s–au îmbrăcat … Gura sa ş–au deşchis cu socoteală, şi după lége şi rînduială au făcut limbii sale. Strimte sînt primblările casii ei, şi bucatele cu léne nu le–au mîncat... Plăceri mincinoase şi frumuseți deşarte, muiereşti, nu sînt întru tine…"

Lamentația este prezentă mai ales în stihurile din *Canonul Slujbei Sfintelor Patimi:* ,,Vai mie, Fiiul mieu! Vai mie, lumina cea neapusă! Cela ce străluceşti tuturor lumină, Soarele măririi… ".

Utilizarea sensurilor figurate sporeşte expresivitatea: ,,Pierdut–am frumusétea şi podoaba cea dintîi zidită şi acum zac gol şi mă ruşinez".

Metafore reuşite sînt prezente la tot pasul: ,,Facă–mi–să mie, Stăpîne Doamne, lacrămile méle Siluóam, ca să–mi spăl şi eu luminele inimii şi să Te văz cu gîndul pre Tine, Lumina cea mai nainte de véci...". ,,Îngropat–am chipul Tău şi am stricat porunca Ta, toată frumusétea mi s–au întunecat şi cu poftele mi s–au stins, Mîntuitoriule, făclia. Ci milostivindu–Te, dă–mi bucurie...".

Repetiția întăreşte convingerea în primirea iertării, stăruința în rugăciune: ,,Miluiéşte–ne pre noi, Dumnezéule, miluiéşte–ne! Mărturisească–ți–se Ție noroadele, Dumnezéule, mărturisească–se Ție noroadele toate! Milostivéşte–Te. Ca vameşul strig Ție, milostivéşte–Te!". ,,Uşa Ta să nu mi–o încui atunce, Doamne, Doamne!".

Cu o mare frecvență apare comparația mai ales la nivelul frazei: ,,Precum să stinge fumul să se stingă; cum să topéşte ceara de fața focului... ".

În *Canonul cel mare* al Sfîntului Andrei Criteanul[6], scriere consacrată ritualului liturgic din prima săptămînă a *Postului Mare*, se pot observa aceleaşi procedee stilistico-poetice specifice scrierilor liturgice cu caracter poetic. Dintre cele mai relevante sînt vocativele şi verbele la imperativ. Prezența lor dominantă accentuează profunzimea rugăciunii, dar mai ales a pocăinței, a cererii insistente a iertării: ,,Ia aminte, Dumnezéule, ca un îndurători cu ochiul Tău cel milostiv, şi priiméşte ispovedania mea cea călduroasă...".

În acelaşi timp, aceste mijloace stilistice pun în evidență, cu mai multă pregnanță, relația intimă dintre cel ce se roagă şi sfinți: ,,Tu, preacuvioasă Mărie, ajută–ne! "; ,, Sfinte Andréi, roagă–Te lui Dumnezéu pentru noi!".

Structurile exclamative şi interogativ-retorice, care înregistrează o mare frecvență, sporesc dramatismul relatării: ,,O, nespusă smerenie! O, streină

[6] *Slujba Marelui Canon a Sfîntului Andrei de la Crit*, 1726, Bucureşti.

naştere şi prea minunată! O, cum Fecioara Te poartă pre Tine prunc în braţele sale, pre Făcătoriul şi Dumnezéu!”.

Concluzii

Limba *Triodului de la 1726* are un aspect arhaic pronunţat. Faptul poate fi observat din lexemele şi citatele selectate din text. Este o limbă cu caracter învechit dar deosebit de frumoasă, expresivă şi, mai ales, o limbă vie. Aducem în sprijinul acestei afirmaţii următorul argument. O comparaţie între această primă ediţie în limba română şi ultima ediţie *Triodului*, apărută în anul 2000, ne pune în faţă două texte pe care le desparte aproximativ o perioadă 300 de ani, timp în care limba română literară a evoluat în chip firesc. Constatăm că cele două texte diferă foarte puţin în privinţa limbii.

Studiul lingvistic al *Triodului de la 1726* pune în evidenţă faptul că limba cultului este mult mai conservatoare decît cea vorbită sau decît limba literară.

Bibliografie

Bria, Ion, 1981, *Dicţionar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti

Cartojan, Nicolae, 1980, *Istoria literaturii române vechi*. Postfaţă de Dan Simionescu, prefaţă de Dan Zamfirescu, Minerva, Bucureşti

Ciorănescu, Alexandru, 2002, *Dicţionar etimologic al limbii române*. Ediţie îngrijită şi traducere din limba spaniolă de Tudora Şandru–Mehedinţi şi Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum I. O., Bucureşti

Dicţionarul limbii române. Tom I, 1913–1949, Editura Academiei, Bucureşti

Elian, Alexandru, 2003, *Bizanţul, Biserica şi cultura românească*, Editura Trinitas, Iaşi

Istoria limbii române literare. *Epoca veche* (1532- 1780), 1997, de Gheorghe Chivu, Mariana Costinescu, Constantin Frâncu, Ion Gheţie, Alexandra Roman Moraru şi Mirela Teodorescu, coordonator Ion Gheţie, Editura Academiei, Bucureşti

Makarios, Simonopetritul, 2000, *Triodul explicat*. *Mistagogia timpului liturgic*. Editura Deisis, Sibiu

Miklosich, Franz, 1862–1865, *Lexicon Palaeoslovenicum–Graeco–Latinium, emendatum et auctum*, Vindobonae

Munteanu, Eugen, 2008, *Studii de lexicologie biblică*. Humanitas, Bucureşti

Onu, Liviu, 2000, *Terminologia creştină şi Istoria Limbii Române*. Editura Academiei Române, Bucureşti

Penticostarul, 1988, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Scriban, August, 1939 *Dicţionaru limbii româneşti,* Iaşi.

Slujba Marelui Canon a Sfîntului Andrei de la Crit, 1726, Bucureşti

Triod slavon, 1789, Kiev

Triod, 1726, Bucureşti
Triod, 1731, Rîmnic
Triod, 2000, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Discursul religios ca discurs hegemonic

Daniela OBREJA RĂDUCĂNESCU

As an argumentative-discoursive form, the religious sermons involve two types of attitudes in the inter-confessional communication: the ecumenical communication i.e. regarding the conciliation of the religious cults, and the hegemonic attitude, which supposes the approach of a strategy that should ensure the supremacy to a certain cult in favour of others. This process has been existing for thousands of years, ever since Man was born. The Supreme God i.e. the Divinity, the Absolute and so forth are attributed universal values: Goodness, Truth and Beauty, everything not belonging to this ideal entity belonging to the opposite categories. The hegemonic discourse is specifically built, comprising, antithetically, dogmatic contents, while the techniques that are used involve different representation systems of the disjunctive discourse. Our aim is that of identifying and underlining the values of such techniques and strategies that are specific to the hegemonic religious discourse, the material to work upon being a blog web page concerning the orthodox cult.

Discursul religios este o formă de comunicare la nivel instituțional, motiv pentru care acesta se înscrie în aria discursurilor ideologice, deoarece reprezintă o comunicare de masă nu numai a pietății, ci şi a întregii arhitecturi a existenței umane, fundamentată dogmatic şi experiată liturgic. La nivelul intelectului uman, ideologia reprezintă modul propriu de a privi şi înțelege realitatea, în timp ce la nivel instituțional ideologia reprezintă promovarea unor convingeri, scopuri şi idei specifice unei culturi sau unui grup social. În această direcție, întregul organism care susține şi promovează ideologia îndeplineşte şapte funcții (Fiske, 2003: 100 ş.u.):

1. Funcția de *articulare* a principalelor direcții ale consensului cultural instituit referitor la natura realității;
2. Funcția de *implicare a membrilor* unei culturi în sistemele de valori ale acesteia, prin cultivarea şi punerea lor în practică;
3. Funcția de *explicare, interpretare, justificare şi celebrare* a faptelor reprezentanților respectivei culturi;
4. Funcția de *asigurare a culturii*, în totalitatea ei, de adecvare practică la această lume prin afirmarea şi confirmarea ideologiilor şi mitologiilor ei, într-o manieră activă de angajare cu lumea practică;

5. Funcția de *expunere* a oricărei inadecvări practice a sensului culturii, care poate rezulta din condițiile în schimbare ale lumii exterioare sau din presiunile din interiorul culturii pentru o reorientare în favoarea unei noi poziții ideologice;

6. Funcția de *convingere a audienței* asupra faptului că statutul şi identitatea persoanelor sînt garantate de cultură;

7. Funcția de *transmitere a ideii* de apartenență la cultură.

Cele şapte funcții stau la baza *discursului identitar* (Neamțu, 2008: 21) al unei confesiuni, fiind diferit de discursul hegemonic, pe care îl vom defini în cele ce urmează. Conceptul de *hegemonie,* introdus pentru prima data în literatura de specialitate de către Antonio Gramsci (1891-1937), presupune rolul puterii culturale în menținerea *status quo*-ului, sau a ideologiei dominante. În istorie, hegemonia a cunoscut două modalități de menținere: prima a fost aceea a violenței fizice, urmată apoi de cea a puterii la nivel intelectual. Astăzi, violența fizică este un fenomen izolat şi combătut de societățile moderne şi democratice. La nivelul societății, atitudinea hegemonică aparține: poliției, armatei şi grupărilor militare, care exercită autoritar puterea pentru menținerea barierelor sociale, şi, nu în ultimul rînd, şcolii, mass-mediei şi bisericii, care induc o atitudine de acceptare a ordinii dominante prin instituirea hegemoniei sau dominației ideologice a unui anume tip de ordine socială.

În literatura de specialitate contemporană, noțiunea de *discurs hegemonic* devine un atribut al politicului, definită fiind ca discurs al puterii, reprezentînd un set de sloganuri prin care este promovată capacitatea intelectuală şi personalitatea unui pretendent la un scaun mai sus decît cel pe care se află deja, imagine care se dorește a fi diferită de cea a contracandidaților.

În cele ce urmează vom aborda aspectul hegemonic al discursului religios, ca una din formele pe care acesta le poate îmbrăca în unele împrejurări interconfesionale, sau ca o atitudine izolată a unor membri ai Bisericii Ortodoxe. Deşi ar exista riscul ca această abordare să fie privită cu suspiciune şi considerată a fi subiectivă, totuşi noțiunea de discurs religios ca discurs hegemonic deja există în literatura teologică, fiind considerată ca o formă de expresie a atitudinii Bisericii față de unele probleme ce țin de spiritualitatea şi dogmatica ortodoxă. Alături de formele de discurs religios precum *pareneza, omilia, predica tematică, prelegerea religioasă, lecția de religie*, toate forme ale *catehezei creştine*, se pune astăzi şi problema unui dialog interconfesional numit *dialog ecumenic*, dar şi a unui *discurs hegemonic*, atunci cînd morala creştină impune exprimarea propriului punct de vedere asupra unor inconveniențe care lezează imaginea Bisericii.

La nivelul discursului religios, hegemonia apare atunci cînd este accentuată tentația puterii ideologice a confesiunii în raport cu celelalte, prin marcarea distincției *ortodox-eretic*. Prin această atitudine, discursul religios încetează a mai fi doar un discurs identitar, sugerînd „pretenția de monopol asupra adevărului" (Neamțu, 2008: 21), prin discreditarea celorlalte confesiuni.

În linii mari, discursul religios, ca discurs ideologic identitar, este unul argumentativ prin excelență, deoarece presupune implicarea mai multor persoane,

dintre care un inițiator şi cel puțin doi receptori ai demersului de influențare a acestora. De cele mai multe ori, sursa mesajului transmis şi recepționat este considerată a fi Divinitatea. Prelatul este doar emițătorul acestui mesaj (cf. Cărăuşu, 1999, 2004). În acelaşi timp, prelatul are o triplă ipostaziere în cultul religios: simbol al Divinității, mesager al lui Hristos şi discipol (Dumas, 2000: 182 ş.u.).

Ca formă, discursul religios este unul instituționalizat, normat şi normativ. Între prelat şi auditoriul său schimbul de roluri nu există, sau, dacă există, intervenția receptorului este minimalizată. Din acest punct de vedere am putea identifica discursul religios ca o argumentare fără interlocutor, sau cu interlocutor pasiv. Macrodiscursul, ca formă complexă de expunere, aparține oratorului, iar microdiscursul – dacă există - aparține auditoriului. Discursul religios este o argumentare complexă, deoarece opinia este susținută nu de unul, ci de cel puțin două argumente, fie acestea în raport de coordonare sau de subordonare- caz în care argumentarea este una ramificată. Interacțiunea prelat-auditoriu reliefează comportamente diferite, motivate de statutul diferit al predicatorului față de ascultătorii săi. Comportamente asemănătoare, sau parțial asemănătoare, au doar discipolii, motivate de egalitatea şanselor propuse de acelaşi statut pe care îl au. Indicatorii, sau taxemele locurilor interacționale îşi găsesc expresie atît în codul verbal, reprezentațional, cît şi în cele nonverbale, prezentaționale: proxemică, postură, mimogestică etc. (Vâlcu, 2003). Deşi specializat, deosebit de alte forme discursive, cel religios îndeplineşte aceleaşi funcții în argumentare: cea *explicativă* şi cea *acreditivă* (Dospinescu, 1998).

Acreditarea aserțiilor expuse de prelat în discursul său este condiționată de modalizarea în exprimare. Puterea de convingere aparține nu expresiei verbale, ci modalității nonverbale de a prezenta mesajul propriu-zis. Dacă informația este cuprinsă în cuvintele şi conceptele implicate în discursul verbal, forța de convingere este subsumată codurilor reprezentaționale (cărți, picturi, fotografii) şi a celor prezentaționale (voce, față, trup, cf. Fiske, 2009). Dintre fazele argumentării, cea mai importantă este argumentarea propriu-zisă, în care codurile specifice comunicării interacționează în scopul reliefării opiniei, a argumentelor pro sau contra, a regulii generale din care izvorăsc aceste argumente, a surselor care validează aceste argumente, a calificatorului care marchează necesitatea, probabilitatea sau obligativitatea veridicității sau nonveridicității unei aserții şi a rezervei care poate conduce la o concluzie eronată sau diferită decît cea propusă (Lo Cascio, 2002: 62).

Discursul religios hegemonic prezintă unele particularități la nivelul argumentării. În acest punct oratorul încetează a mai focaliza pe receptor, în încercarea de a-l convinge şi a-i obține adeziunea la confesiune, vizînd în special discreditarea celorlalte culte religioase. Este un conflict doctrinar în care se urmăreşte recunoaşterea de către receptor a monopolului asupra adevărului teologic. Dacă atitudinea ecumenică vizează concilierea tuturor credințelor lumii, atitudinea hegemonică dezvoltă o continuă stare conflictuală între bisericile

diferitelor confesiuni. Acest conflict este de natură ideologică, dogmele, ritualurile, simbolurile, persoanele, timpul, spaţiul sau entitatea absolută fiind toate diferite de la o religie la alta. Aceste diferenţe sînt similare unui joc de puzzle, să presupunem aşa, în care fiecare piesă reprezintă o formă de expresie a practicilor ritualice, a dogmelor, a valorilor spirituale şi a instituţiilor asociate credinţei. Marile religii ale lumii au perceput Divinitatea într-un mod propriu, astfel încît fiecare aşa-numită ideologie religioasă şi-a dezvoltat o arhitectură proprie, rezultînd astfel o diversitate în unitate şi o unitate în diversitate. Puzzelul fiecărei ideologii religioase are propriile culori, propriile figuri şi propriile simboluri, care nu se regăsesc la celelalte. Deşi elementele componente ale fiecărui „joc de puzzle" sînt atît de diferite şi de diverse, ele încearcă să redea chipul aceleiaşi puteri spirituale absolute, numită Dumnezeu. Cei care se angajează să construiască jocul, nu-l pot însă duce pînă la capăt dacă nu îi cunosc regulile. Un amator trebuie mai întîi iniţiat, iar apoi implicat în ritualizarea propriu-zisă. Dacă cei care se adună pentru ritualizarea jocului nu se supun toţi aceloraşi norme şi etape de lucru şi nu sînt de acord cu reprezentările date decupajelor care compun Unitatea, aceasta nu va putea fi redată sau reactualizată. Fiecare va încerca să-şi promoveze propriul joc în faţa celorlalte, fapt care conduce la o atitudine hegemonică.

La nivel de strategie argumentativă, discursul religios hegemonic implică exprimarea în favoarea propriei opinii şi în contra opiniei străine, de aceea argumentele sînt pro şi contra, susţinute şi validate prin apelul permanent la sursă. Atitudinea hegemonică la nivelul discursului religios, este manifestată atît oral cît şi scris. Forţa persuasivă a argumentelor este marcată în exprimarea orală de gestică, mimică şi paraverbal. În discursul religios hegemonic scris, persuasivitatea este marcată de iconicitate. Iată de exemplu în *Scrisoare atonită de protest,* în care mesajul devine persuasiv din antet:



apar două imagini foto reprezentînd cele două biserici creştine, Ortodoxă şi Catolică, marcate fiind spaţiul liturgic şi persoana săvîrşitoare. Raportul disjunctiv dintre cele două biserici, considerate iniţial a fi într-o conciliere spirituală şi liturgică, este marcat de o emblemă în formă sferică, care circumscrie harta lumii între două rînduri ce compun sintagma *ECUMENISMUL erezia ereziilor*. Globalizarea acestei atitudini anti-ecumenice este relevantă, datorită semnificaţiei simbolurilor reprezentate în emblemă: harta lumii şi forma sferică a emblemei. Notarea cu litere mari a noţiunii de *ecumenism* contrastează cu notarea cu litere mici a repetiţiei lexicale *erezia ereziilor*, cu valoare stilistică de superlativ absolut.

Tot un raport antagonic apare şi în postura fizică a reprezentanţilor celor două biserici: Papa ţine mîinile unite, în semn de pace, faţa zîmbitoare, iar privirea orientată în sus, în timp ce P.S. Hristodul ţine în mîna dreaptă toiagul păstoririi - simbolul puterii spirituale -, mimica serioasă, iar privirea orientată în jos.

Textul subdiacent imaginii aparţine unei grupări a Bisericii Ortodoxe, aşa numiţii *stilişti* sau credincioşi de rit vechi, intitulat *Scrisoare athonită de protest*, cu un subtitlu notat în paranteze: „urmează mesajul de supunere şi respect faţă de Patriarhia Ecumenică". Tema discursului scris este marcată negativ. Ideea generală este aceea că singura biserică deţinătoare a adevărului absolut este Ortodoxia, iar ceea este în afara ei este erezie şi apostazie. Tema este marcată şi în epifonemul paralel textului propriu-zis al discursului hegemonic: *Nu vă faceţi răspunzători de sîngele mucenicilor vărsat pentru dreapta-credinţă!* Figura de stil îndeplineşte aici funcţia persuasivă, prin aceea că exclamă scurt şi concis subiectul dezvoltat în tot textul, ca o consecinţă a întregului comentariu din macrodiscurs. Altă figură retorică, cu funcţie persuasivă, şi care domină în construirea discursului, este antiteza, împletită cu analogia. Valorilor universale, Binele, Adevărul şi Frumosul, li se subscriu *virtutea, oaia, grîul*, prezentate antitetic cu *viciul, lupul, neghina*. Aceste strategii de marcare a celor două confesiuni într-un raport disjunctiv, prin analogie cu noţiuni incluse în categoria valorilor universale şi, respectiv, a nonvalorilor, au un puternic impact persuasiv asupra receptorului, mai ales atunci cînd autoritatea sursei din care este extras argumentul se bucură de recunoaşterea întregii comunităţi religioase: *Sfîntul Chiril al Ierusalimului-Cateheze*. Citatele, din Sfîntul Chiril, prezentate paralel textului, fac parte tot din categoria strategiilor persuasive (Hoarţă-Cărăuşu, 2008: 394), prin aceea că ele induc o stare specifică asupra receptorului.

Macrodiscursul hegemonic are o arhitectură specifică, prezentînd gradual argumentele care să susţină monopolul Bisericii Ortodoxe (*credinţa Sfinţilor Părinţi, sfinţenia Bisericii Noastre, imaculata credinţă ortodoxă, moştenirea noastră dogmatică*). Strategiile argumentative constau în primă fază, în asigurarea propriei imagini, prin apelul la *legea* în baza căreia se invocă autoritatea (*scrierile sfinte, învăţăturile Sfinţilor Părinţi, deciziile sinoadelor ecumenice, slujbele zilnice*), la *renumele* celor care au format tradiţia şi care au fost *martorii* (Movilă, 1996) investirii Bisericii Ortodoxe ca *Biserică Una, Sfîntă, Sobornicească şi Apostolească* (*părintele nostru Grigore Palama, Sfinţii Mucenici din Sfîntul Munte, Sfîntul Mucenic Cozma I*). Tot în scopul asigurării poziţiei hegemonice, figurile de gîndire, precum *ocupaţia* sau *deliberaţia*[1] au un puternic efect convingător: *păzim moştenirea noastră dogmatică precum lumina ochilor, o întărim; ne temem să tăcem; datoria noastră cîntăreşte greu în conştiinţa noastră*.

[1] *Ocupaţia* constă în a preveni sau a anticipa o obiecţie ce ar putea fi făcută sau care ar putea permite adăugarea unui nou argument la cele deja existente; *deliberaţia* constă în simularea punerii în discuţie a unei hotărîri sau a unei decizii aproape irevocabile, pentru a scoate în evidenţă raţiunile şi motivele proprii oratorului. Vezi Pierre Fontanier, *Figurile limbajului*, tr. Antonia Constantinescu, Editura Univers, Bucureşti, 1977.

După prezentarea faptelor care au condus la acest manifest şi asigurarea universalităţii şi acreditării propriei ideologii, sînt prezentate gradual argumentele discreditării confesiunii catolice. Primul raţionament argumentativ este cel al *enumerării părţilor* (Movilă, 1996: 25), prin care sînt prezentate aspecte negative din activitatea misionară a Bisericii Catolice, în opoziţie cu Biserica Ortodoxă: *Apusul este presărat cu o serie de instituţii şi decizii anticreştine, cum ar fi cruciadele, „Sfînta" inchiziţie, vînzarea de sclavi şi colonizarea.[…] Toate acestea sînt consecinţa deviaţiilor Romei de la Ortodoxie.* Antecedentele sînt folosite ca argumente contra, care discreditează în consecinţă tabăra adversă. În scop persuasiv sînt notate citate, care au valoarea de sursă acreditată a argumentelor expuse, din sfinţi teologi ai Ortodoxiei. Fiecare argument contra este validat de un citat patristic care, în Ortodoxie, devine regula generală a creştinilor. Apoi, mărcile discreditării sînt urmate de o construcţie deliberativă, cu valoare de sentinţă a celor expuse anterior: *Iată de ce este atît de important să protejăm moralitatea Ortodoxiei […]*.

Ca mărci lingvistice ale discreditării, cu rol persuasiv, sînt construcţii precum: *ereziile papistă şi protestantă, cei care se des-creştinează, mărturia sa falsă, false uniri, noi schisme, boala lor spirituală*, terminologie marcată negativ din punct de vedere semantic şi prezentată antitetic cu mărci ale acreditării: *singura credinţă în Hristos, singura speranţă a europenilor, modalitatea prin care poate fi vindecată*. Instrumente sintactice cu rol persuasiv sînt negaţia: *nu se dirijează pe sine în a renunţa la învăţături eretice*; *În nici un caz, dialogurile cu heterodocşii nu ar trebui însoţite de rugăciuni în comun […]*, sau construcţiile marcate emfatic, cu intonaţie imperativă: *Este imperativ să asigurăm …; În afară de aceasta … ; Mai mult …*; *Dar în nici un caz …*.

Formula generală a arhitecturii discursului religios hegemonic, din exemplul selectat de pe site-ul http://eresulcatolic.50webs.com/scrisoareprotest.html, se reduce la următoarea formulă: opinia/marca discreditării, argumentul contra, sursa care validează argumentul (*Romano-catolicii sînt în imposibilitatea de a se despletici de deciziile luate anterior de, conform lor, Conciliile Ecumenice – infailibilitatea, puterea seculară a papei […]*.), raţionament aşezat în disjuncţie cu formula: argument pro, opinie/marcă a acreditării, sursă (*Aşadar, din dragoste pentru Ortodoxie, dar cu durere pentru unitatea creştină, şi avînd în vedere păstrarea curată a ortodoxiei de orice inovaţie, proclamăm peste tot ce s-a hotărît în Extraordinara Dubla Sfîntă Întrunire […]*.). Se observă o topică inversă în construirea raţionamentelor specifice acreditării sau discreditării. Fenomenul are tot funcţie persuasivă, încercînd să impresioneze receptorul prin evidenţierea opoziţiei *pietate-trufie*, *ortodoxie-erezie*, *iubire-ură*.

Discursul religios hegemonic este un discurs specific dialogurilor interconfesionale, generatoare, de cele mai multe ori, de situaţii de conflict, atît la nivel doctrinar, cît şi comunicaţional. Încercările de conciliere se reduc la eşec, deoarece Tradiţia şi Canoanele specifice fiecărei confesiuni nu permit comuniune şi consens în totalitate în ritual. Persuasiunea perlocuţionară se materializează în

acțiuni de repulsie şi chiar de violență a discipolilor Ortodoxiei față de adepții altor confesiuni, ne referim aici la creştinii practicanți, nu la prelații Bisericii Ortodoxe. Aceste efecte sînt considerate erori în persuadare, deoarece nu o atitudine violentă se aşteaptă din partea receptorilor, ci un efort intelectual de evitare a situațiilor conflictuale şi a apostaziei, prin urmărirea şi respectarea Canoanelor propriei confesiuni. Efectele secundare ale unor postări similare pe pagini de internet au condus la crearea unor dialoguri între cititori, dialoguri polemice care au ajuns de la ironie la imprecații[2].

Bibliografie

Surse:

http://eresulcatolic.50webs.com/scrisoareprotest.html

http://laurentiudumitru.ro/blog/2009/06/07/noua-marturisire-de-credinta-impotriva-ecumenismului/

Lucrări de referință:

Cmeciu, Camelia Mihaela, 2005, *Strategii persuasive în discursul politic*, Editura Universitas XXI, Iaşi

Dorogan, Maria, 1995, *Curs de elocință*, Editura Arc, Chişinău

Dospinescu, V., 1998, *Semiotică şi discurs didactic*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti

Fiske, John, 2003, *Introducere în ştiințele comunicării*, traducere Monica Mitarcă, Polirom, Iaşi

---

[2] ***UmbraSerii :***

Date: June 14, 2009 @ 6:03 pm

@danubius

Danubius pui de naparca, abia ma abtin sa-ti adresez cuvintele pe care la meriti. Eu inteleg ca esti un semidoct, dar nu pricep de ce strigi asta in gura mare … daca taceai filozof ramaneai …

Cine crezi ca are nevoie de comentariile tale copiate din cliseele mai vechi sau mai noi? Vrei sa fii "political correct"? N-ai decat, dar cauta-ti blogul potrivit. Cine lupta sa urmeze calea dreapta nu are cum sa fie "correct" la unison cu mamona si slugile lui. Buna initiativa a celor din Grecia, pacat ca nu au incercat (sau poate n-au reusit) o coalizare si cu alte biserici ortodoxe surori.

danubius :

Date: June 14, 2009 @ 7:26 pm

calea drapta e a voastra, a Domnului e orice cale. cati oameni sînt atatea cai spre El sînt. Nu exista cale dreapta, ci reguli omenesti. adevarul e o persoana Iisus, restul adevaruri. dar si pe El si pe ele le cautam in permanenta. mereu sîntem mai aproape ori mai departe de ele. semidoct, nu cred. sînt doctor in teologie

Fontanier, Pierre, 1997, *Figurile limbajului,* traducere Antonia Constantinescu, Editura Univers, Bucureşti
Hoarţă Cărăuşu, Luminița, 1999, *Lingvistică pragmatică*, Editura Cermi, Iaşi
Hoarţă Cărăuşu, Luminița, 2004, *Pragmalingvistică. Concepte şi taxinomii*, Editura Cermi, Iaşi
Hoarţă Cărăuşu, Luminița, 2008, *Teorii şi practici ale comunicării*, Editura Cermi, Iaşi
Larson, Charles U., 2003, *Persuasiunea. Receptare şi responsabilitate*, traducere Odette Arhip, Editura Polirom, Iaşi
Lo Cascio, Vincenzo, 2002, *Gramatica argumentării. Strategii şi structuri*, traducere Doina Condrea- Derer şi Alina-Gabriela Sauciuc, Meteora Press, Bucureşti
Movilă, Mitu, 1996, *Retorică – curs*, Editura Fundației Chemarea, Iaşi
Neamțu, Mihail, *Antiteze*, în „Canonul şi vestitorul Ortodoxiei", nr. 6/45, iunie 2008, p. 21
Rovența-Frumuşani, Daniela, 1994, *Introducere în teoria argumentării,* Editura Universității din Bucureşti
Rovența-Frumuşani, Daniela, 1995, *Semiotica discursului ştiințific*, Bucuresti, Editura Ştiințifică
Rovența-Frumuşani, Daniela, 1999, *Semiotică, societate, cultură*, Editura Institutului European, Iaşi
Rovența-Frumuşani, Daniela, 2000, *Argumentarea. Modele şi strategii*, Editura All, Bucureşti
Ştefănescu, Loara, 2007, *Retorica argumentării în discursul politic contemporan,* Editura Universității din Bucureşti
Vâlcu, Angelica, 2003, *Funcționarea discursului specializat*, Editura "Ştefan Lupaşcu", Iaşi

Strategii argumentative şi persuasive în discursul lui Antim Ivireanul

Andreea RĂŞCANU

Notre étude souligne l'importance de ce type de discours vu comme un discours argumentatif avec une finalité persuasive. Le discours argumentatif est consideré comme une construction d'arguments qui asigure la persuation d'auditeur, qui très important parce que l'orateur fait le discours en fonction de celui-ci.

I. Discursul religios ca discurs argumentativ

Retorica desemnează, pe de o parte, „arta de a vorbi frumos", şi, pe de altă parte, „arta de a convinge un auditoriu de justeţea ideilor expuse printr-o argumentaţie bogată, riguroasă, pusă în valoare de un stil ales (Săvulescu 2004:13). *Retorica argumentativă* are în vedere analiza logica a discursivităţii, adică analiza prin intermediul căreia se încearcă să se determine care sînt tipurile de argumente utilizate în forme diferite ale discursivităţii şi prin ce categorii de relaţii de ordin logic sînt puse în legătură aceste argumente, pentru ca astfel de intervenţii discursive să aibă un impact cît mai mare asupra auditoriului (Sălăvăstru, 1996: 283). *Discursul argumentativ* reprezintă un *discurs finalist*, structurat în propoziţii sau teze care constituie un raţionament şi traduc poziţia locutorului pentru a obţine modificarea universului epistemic.

Pentru *Perelman şi Olbrechts-Tyteca* (1958: 5) „obiectul teoriei argumentării este studiul tehnicilor discursive care permit provocarea sau creşterea adeziunii spiritelor la tezelor care li se prezintă în vederea asentimentului lor", deci nu contează informaţia, ci comunicarea acesteia, forţa cu care elementele de probă acţionează asupra interlocutorului. În acest tratat sînt descrise mecanismele de ordinul raţionalităţii prin intermediul cărora se obţine performanţa discursivă, reuşita actului argumentativ. Pentru determinarea impactului unei intervenţii descursive la *auditoriu* avem relaţia: *raţionalitate* + *discursivitate*. Avînd la îndemînă tehnici argumentative, marea artă a oratorului este aceea de a şti să adapteze aceste tehnici în funcţie de auditoriu, ansamblu acelora pe care oratorul doreşte să îi influenţeze prin discurs. Relaţia *orator-auditor* este primordială pentru reuşita oricărui act argumentativ.

Discursul cuprinde (Vignaux, 1976: 14) următoarele aspecte:

a. intenţiile emiţătorului (analiza textuală şi presupoziţia).

b. interacţiunea orator-auditor (condiţii psihologice)

c. eficacitate.

Altfel spus, „a postula că argumentarea se defineşte, în mod esenţial, prin prezenţa unui auditoriu implică studierea discursului produs exclusiv în funcţie de raporturile sociale pe care acesta le implică".

„*Discursul argumentativ* este un discurs dialogic fără să fie neapărat un discurs dialogat. Orice formă de comunicare, text sau discurs, este guvernată de principiul dialogic, întrucît presupune existenţa unui destinatar care poate face uz sau poate fi privat de dreptul la replică; prin urmare, enunţul trebuie privit ca un produs al relaţiei reciproce între *locutor* şi *interlocutor*" (Guia, 2008: 126).

Pentru Vignaux (1976: 20), discursul reprezintă ansamblul de strategii ale oratorului care se adresează auditoriului în vederea modificării judecăţii acestuia asupra unei situaţii sau a unui obiect, acesta este un act, o intervenţie a subiectului emiţător, dar şi reprezentarea pe care interlocutorul o poate accepta.

Trebuie să se ţină cont de conceptul de *schematizare discursivă*. Acest concept are în vedere reprezentarea discursivă pe care un locutor o propune în funcţie de ceea ce tratează, în funcţie de ideile pe care şi le face despre un auditor (Vignaux, 1976: 21). Este vorba de cum ştie oratorul să răspundă la întrebările capitale ale oamenilor, dacă predica este sau nu ancorată în actulitatea cea mai vie. Cuvîntul oratorului religios trebuie să pătrundă adînc în inimile ascultătorilor, să frămînte conştiinţele şi, uneori să schimbe radical viaţa unor oameni. O predică este o operaţie de creaţie, ea trebuie să pară închegată organic, să se mişte ca o fiinţă vie (Chilea, 1954: 36-38). Conceptul de schematizare discursivă ar putea însemna aici, măsura în care predica a fost conformă aşteptărilor auditoriului, dacă preotul a intuit perfect mişcările sufleteşti ale credincioşilor, dacă aceasta e legată de viaţa de toate zilele, adică dacă este de actualitate.

Cicero (1976: 24) consideră că un orator trebuie să îşi însuşească foarte multe cunoştinţe fără de care o avalanşă de vorbe n-are valoare şi e ridicolă, trebuie să îşi formeze stilul nu numai prin alegerea, dar şi prin îmbinarea fericită a cuvintelor, trebuie să cunoască profund toate reacţiile sufleteşti cu care natura l-a înzestrat pe om fiindcă toată forţa şi rostul unui discurs trebuie să arate în potolirea sau în stîrnirea sentimentelor celor care te ascultă, trebuie să se adauge la acestea un anumit farmec personal, umor, o educaţie demnă de un om ales, rapiditate şi conciziune în atac, unite cu o graţie fină şi politeţe.

Dacă alte tipuri de discurs se folosesc de strategii şi tehnici argumentative care au ca scop adeziunea sau convertirea cu ajutorul raţionamentului, majoritatea ideilor prezentate într-un *discurs religios* trebuie să facă apel la adeziunea prin credinţă, la acceptarea şi însuşirea lor într-un cadru al libertăţii şi al supunerii necondiţionate. *Predica* trebuie rostită cu mare atenţie pentru că oratorul bisericesc este responsabil de viaţa şi de educaţia spirituală a auditoriului său.

II. Antim Ivireanul – „predicator şi păstor apostolic"

Antim a fost tipograf la Snagov, episcop de Rîmnic, mitropolit al Ungroslaviei. A contribuit la creşterea morală şi culturală a păstoriţilor săi. Îşi atribuie,

mitropolitul, datoria de „pescar sufletesc", mînuind cu artă „mreaja învățăturii" şi „undița cuvîntului", cu ambiția de a scoate din adîncul sufletului „păcatul cel mult vînat". Elocința lui Antim Ivireanul se adresează sensibilității umane, atît în linie morală, cît şi în linia credinței. Cuvîntările sale nu au un caracter fix asupra unei pericope evanghelice, scrise pentru vremuri, cum era cazania lui Varlaam. Antim a fost conştient, încă de la bun început, de misiunea sa păstorească, urcînd pe tronul arhieresc cu credința că viața moral-religioasă a poporului depinde de modul în care va şti să sfătuiască, să îndrume, să biciuiască cu puterea cuvîntului, să modeleze şi să păstreze nealterate valorile spirituale şi morale, condamnînd păcatele şi viciile vremii şi îndemnînd la punerea în practică a învățăturilor creştine. Cele mai multe din predicile sale au un caracter demonstrativ, cu clasificări şi demonstrații, definiții, scrise într-o formă pedagogică, pe înțelesul tuturor. Dorea să imprime în mintea auditoriului tendința de remodelare sufletească, de urcuş pe scara valorilor creştineşti. Predicatorul cunoaşte bine publicul şi se subordonează relației predicator-auditor, rolul fundamental revenindu-i auditoriului. El îşi raportează predica la nevoile sufleteşti ale auditoriului, fiind un psiholog bun, care ştie să caute la sufletele celor pe care îi are în grijă spre păstorire, fiind necesară scoaterea la suprafață relele sociale şi de a genera rănile sufleteşti ale credincioşilor (Guia, 2002-2004: 138).

III. Părțile discursului religios

În literatura de specialitate (Guia, 2007: 130-132) se vorbeşte de mai multe părți ale unui discurs religios:

Textul: verset biblic sau patristic, aşezat la începutul predicii, care exprimă esențialul sau are doar legătură cu tema discursului. Scopul este de a introduce auditoriul într-o atmosferă intelectuală specifică şi de a conferi autoritate ideilor prezentate. Astfel, este captată atenția credincioşilor care sînt invitați la „dialog" pe teme moral-religioase. Predica mai poate începe şi cu formula de închinare rostită de preot („În numele Tatălui şi Fiului şi Sfîntului Duh. Amin"), însoțită de semnul Sfintei Cruci, la care auditoriul trebuie să răspundă: „Pohta cea mare şi dragostea cea curată, iar vîrtos că zic, datoriia cea părintească ce am către dragostea voastră m-au îndemnat astăzi de am venit aici, pentru ca să vă cercetăm sufleteşte, de vreme ce m-au rînduit Dumnezeu ca pre un nevrednic să fiu păstor şi părinte sufletesc şi învățătoriu la lucrurile cele ce ar fi spre folosul mîntuinței sufletelor voastre" (Ivireanul, 1983: 22).

Formula de adresare: instituie acea relație de apropiere locutor-interlocutor şi acea egalitate în fața divinității, dar şi calitatea de învățător care revine preotului: *„Iubiți credincioşi", „Frați creştini", „Iubiți fii duhovniceşti*".

Introducerea în predică: ea introduce tema şi trebuie adaptată în funcție de natura subiectului tratat, de starea de spirit a credincioşilor, de scopul cuvîntării.

Anunțarea temei: introduce în problematica discursului acel „motto" scripturistic sau teme care să trezească interesul auditoriului. Această enunțare

canalizează atenţia ascultătorilor spre subiectul care urmează a fi dezbătut, constituind un indicator sigur al atingerii scopurilor urmărite de predicator.

Împărţirea temei şi invocaţia: ţinîndu-se cont de nivelul de pregătire al auditoriului şi de situaţia în care se actualizează discursul respectiv.

Tratarea temei: expunerea ideilor, credinţelor, convingerilor religioase, într-o forma sistematică. Informaţia trebuie actualizată, trebuie să pătrundă în miezul problemelor discutate, se vor aduce argumente în sprijinul tezelor enunţate şi se vor respinge tezele adversarului.

Încheierea: oratorul trebuie să readucă în atenţia auditoriului argumentele forte, să rezume cu ajutorul mijloacelor de ordin afectiv ideile de baza ale cuvîntării, să dea „lovitura' de graţie în vederea obţinerii adeziunii şi convingerii ascultătorilor. Oratorul îndeamnă la actualizarea noţiunilor discutate, la urmarea tezelor expuse, apelînd şi la o invocaţie către Dumnezeu, prin care cere ca noţiunile prezentate să rodească în sufletele credincioşilor: „Ci să lăsăm moravurile cele rele şi obiceele cele necuvioase, că doară s-ar milostivi Dumnezeu asupra noastră să ne iarte şi să ne chivernisească cu mila lui cea bogată, căruia mă şi rog să tipărească şi să pecetluiască în inimile voastre acesteia cîte v-am vorbit, ca să nu le uitaţ, ci, după putinţă de pururi să le faceţ şi precum înţelepţeşte pre cei orbi şi pre cei sfărîmaţ îi îndreptează aşa să ne înţeleptescă şi pre noi şi să ne îndrepteze pre calea cea dreaptă a mîntuinţei ca de pururi să mărim şi să proslăvim numele lui cel sfînt şi preasfînt. Amin."(Ivireanul, 1983: 27).

IV. Strategii argumentative în *Didahiile* lui Antim Ivireanul

Argumentarea este de fapt „o s*trategie* vizînd să inducă o anumită opinie asupra unei situaţii, persoane etc.", discursul argumentativ este un discurs finalist ce urmăreşte obţinerea „modificării universului epistemic al interlocutorului; de aceea se vorbeşte de o strategie argumentativă, eficienţa unei argumentări" (Rovenţa-Frumuşani, 2000: 112).

Conform teoriei jocurilor, *strategia* se defineşte ca „ansamblu de reguli ce guvernează comportamentul jucătorului în orice situaţie de joc posibilă", orice strategie comportînd „un scop, reguli de evaluare a situaţiilor realizate şi de determinare a mutărilor următoare, precum şi o succesiune de alegeri ce traduc un plan" (Rovenţa-Frumuşani, 2000, apud Hoarţă Cărăuşu, 2008: 376).

La *nivel argumentativ*, scopul strategiei este reprezentat de persuasiune, regulile vizează statutul epistemologic al tezelor, iar planul dă seama de alternanţa argumentelor, de eficienţa lor, de sintagmatica discursivă (Rovenţa-Frumuşani, 2000, apud Hoarţă Cărăuşu, 2008: 377).

În această lucrare vom face referire la întrebarea retorică, negaţia polemică, metafora cu *rol argumentativ*, strategii pe care le vom urmări în didahiile lui Antim Ivireanul.

În cazul *întrebării retorice*, „*valoarea argumentativă* intrinsecă a întrebării este explatoată pentru realizarea unui act de argumentare" (Hoarţă Cărăuşu, 2008: 377).

Andra Şerbanescu (Şerbănescu, 2002, apud Guia, 2008: 123) distinge între *întrebări slab orientate* şi *întrebări puternic orientate*, diferenţa fiind data de gradul în care îi este lăsată receptorului posibilitatea de selecţie a unui răspuns (posibilităţi limitate – posibilitate zero).

a. *În întrebările slab orientate*, emiţătorul aşteaptă din partea receptorului o atitudine de confirmare sau de infirmare faţă de propoziţia exprimată de el. Se doreşte, astfel, stabilirea relaţiei dialogale, o confruntare a punctului de vedere exprimat de emiţător în propoziţia-bază cu punctul de vedere al emiţătorului, verificarea poziţiei receptorului, verificarea poziţiei receptorului faţă de mesaj sau obţinerea adeziunii explicite din partea receptorului.

b. *Întrebările puternic influenţate (retorice*) impun un răspuns din partea receptorului, emiţătorul continuînd să se subordoneze receptorului prin invitaţia pe care i-o face de a evalua, de a reflecta asupra presupoziţiilor subiacente conţinutului propoziţional. Altfel spus, emiţătorul afirmă un adevăr pe care îl prezintă ca admis de toţi participanţii la actul comunicării. Enunţătorul consideră că răspunsul este de la sine înţeles, atît pentru sine, cît şi pentru interlocutor. Întrebarea apare doar pentru a aminti răspunsul, rolul său fiind de a aserta indirect acest răspuns.

Constantin Grecu (1982: 210) consideră *întrebarea retorică* ca fiind o „*întrebare aparentă*". Deşi după forma ei apare ca o întrebare, ea nu deţine funcţia de întrebare propriu-zisă, deoarece nu se adresează unui interlocutor, al cărui răspuns îl aşteaptă. Uneori răspunde chiar vorbitorul, alteori întrebarea ramîne deschisă sau răspuns subînteles. Rolul ei este să impresioneze auditoriul, să creeze momente de emoţie. Ea constituie piesa de argumentare".

În predicile sale, Antim Ivireanul foloseşte fraza lungi, pline de paralelisme, cu numeroase digresiuni, care conţin numeroase întrebari retorice.

În *Luna lui Avgust, 6. Cazanie la Preobrejania Domnului*, după ce face apologia frumuseţii şi măririi Mîntuitorului conchide prin intermediul unor întrebări retorice: „Deci cine va fi acela carele va socoti acesteia şi nu să va aprinde cu totul de dragostia mîntuitorului acestuia? Şi cine nu să va minuna de puterea lui cea nespusă care totdeauna ar fi putut ca să strălucească cu această mărire? Şi cine nu va iubi o bunătate ca aceasta, pentru care (o, minune) au gonit de la sine o mărire ca aceasta, ca să poată săvîrşi şi mîntuirea noastră?" (Ivireanul, 1983: 105). Locutorul vizează obţinerea adeziunii interlocutorului la cele afirmate mai sus, care fiind destinatarul unei intervenţii discursive, nu poate decît să aprobe mişcarea sa argumentativă. Ceea ce se cere este recunoaşterea de către receptor a punctului de vedere formulat de emiţătorul întrebării retorice.

În *Cazanie la Adormirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*: „Cine iaste aceasta ce să sue din pustiiu, adecă de pre pamînt, la ceriu? Cine iaste aceasta care se iveşte ca zorile, frumoasă ca luna şi aleasă, ca soarile? Cine iaste aceasta, ce să sue de pre pamînt în ceriu, albită, înflorită, întru care hulă nu iaste?" (Ivireanul, 1983: 20). Întrebarea apare doar pentru a aminti răspunsul, rolul său fiind de a aserta indirect acest răspuns.

La duminica vameşului, cuvînt de învăţătura: „Şi puteţi cunoaşte aceasta, că iaste aşa, cum zic eu, că ce neam înjură ca noi, de morţi, de lege, de cruce, de cuminecătură, de morţi, de comîndare, de luminare, de suflet, de mormînt, de colivă, de prescuri, de ispovedanie, de botez, de cununie şi de toate tainele sfintei biserici şi ne ocarîm şi ne batjocorîm noi înşine legia? Cine din păgîni face aceasta, sau cine-ş măscăreşte legia ca noi? Oare nu injurăm ca acesteia toate pre Dumnezeu? Oare nu ocarîm cu acesteia poruncile lui?" (Ivireanul, 1983: 25). Locutorul enunţă întrebarea, prin care obligă interlocutorul la realizarea enunţării în cauză şi să accepte ca adevărat conţinutul propoziţional.

Negaţia polemică este o *strategie argumentivă* „bazată pe contestarea unui enunţ anterior", ea avînd un caracter dialogic, replicativ, polifonic", ea înseamnă „nu anularea orientării argumentative a propoziţiei pozitive respinse, ci dimpotrivă consolidarea ei" (Hoarţă Cărăuşu, 2008: 378) .

Luna lui Avgust, 6. Cazanie la Preobrejania Domnului: „Şi lumina aceasta, ochii cei slabi a ucenicilor *nu-i smintiră*, *ci mai vîrtos*, cu o bucurie oarecare dumnezeiască *îi veseliia.* Şi numai lumina aceasta străluciia în obrazul lui Hristos, ce şi o frumuseţe oarecare şi podoaba nespusă să arăta întru dînsul, atîta cît de s-ar aduna într-un loc toată frumuseţia şi toată podoaba şi cea pamîntească şi cea cerească nici într-un chip n-ar putea ca să veselească ochii şi inimile celor ce ar putea privi spre dînsa, precum au veselit lumina, aceia ochii ucenicilor lui Hristos" (Ivireanul, 1983: 13).

La duminica vameşului, cuvînt de învăţătură: „Nădejdea iaste o îndrăzneală adevărată către Dumnezeu, dată în inima omului din dumnezeiască strălucire, *ca să nu să deznădăjduiască* niciodată de dorul lui Dumnezeu, *ci să fie încredinţat* cum că va lua, prin pocainţă, ertăciune păcatelor şi verice altă cerere, sau trecătoare, sau vecinică" (Ivireanul, 1983: 23).

Metafora cu rol argumentativ este un tip de „*strategie argumentativă*, care nu are numai o funcţie ornamentală, ci numai semnificantă şi cognitivă, ea nefiind o deplasare de cuvinte, un transfer lexical, ci o tranzacţie între contexte" (Hoarţă Cărăuşu, 2008: 379) „preaînţeleptul doftor al sufletelor şi al trupurilor noastre, împăratul împăraţilor Hristos, împăratul nostru (Ivireanul, 1983: 7).

Repetiţia: repetarea unui sunet, a unui cuvînt sau a unei structuri morfo-sintactice ajută vorbitorul să insiste asupra unei idei, care altfel ar trece neobservată de către ascultători (Hoarţă Cărăuşu, 2008: 381).

Cazanie la Adormirea Preasfintei Născătoare deDumnezeu: „*Aleasă iaste*, cu adevărat, ca soarele, pentru că iaste încununată cu toate razele darurilor dumnezeieşti şi străluceşte mai vîrtos între celelalte lumini ale ceriului. *Aleasă iaste* şi frumoasă ca luna, pentru că cu lumina sfinţeniei stinge celelalte şi pentru că marea şi minunata strălucire de toate şireagurile stelelor celor de taină să cinsteşte, ca o împărătească. *Aleasă iaste* ca revărsatul zorilor, pentru că ia au gonit noaptea şi toată întunecimea păcatului şi au adus în lume zioa cea purtatoare de viaţă" (Ivireanul, 1983: 20).

Cazanie la Adormirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu: „*Pre aceasta* au văzut-o Moisi în Muntele Sinaiei, ca un rug aprins şi nu ardea. *Pre aceasta* au văzut-o Aaron, ca un toiag înflorit şi plin de roadă. *Pre aceasta* au văzut-o Iacov, ca o scară întărită din pământ, pînă în ceriu şi îngerii lui Dumnezeu să suia şi să pogoria pre dînsa" (Ivireanul, 1983: 21).

V. Strategii persuasive în didahiile lui Antim Ivireanul

Teoria pertinenței. Contextul în teoria pertinenței. Comunicarea ostensiv-inferențiala şi principiul pertinenței

Teoria pertinenței este o teorie pragmatică, privită din perspectiva receptării şi a receptorului, care îşi propune să explice fenomenul comunicării, unul dintre elementele care o individualizează în *contextul* celorlalte teorii şi studii fiind tocmai viziunea asupra contextului: „ansamblul de informații de care dispune interlocutorul şi care servesc acestuia pentru a interpreta discursul sau fragmentul de discurs luat în considerare" (Moeschler, Reboul, 1999: 502). Comunicarea implică o intenție (ceea ce se întîmplă în mintea fiecărui locutor), un scop şi un efect (Moeschler, Reboul, 1999: 504). Locutorul va trebui sa formuleze astfel încît destinatarul să recunoască intenția comunicării, tipul de act de limbaj. *Efectul contextual*: „pe măsură ce se derulează discursul, auditoriul rememorează sau construieşte un anumit tip de ipoteză care participă la tratamentul informației" (Sperber, Wilson, 1989: 181). Noțiunea de efect contextual „este esențiala în definirea pertinenței", din moment ce „pentru ca o informație să fie pertinentă, ea trebuie să aibă efecte contextuale", şi, mai mult, „cu cît efectele contextuale sînt mai mari, cu atît este mai mare pertinența" (Sperber, Wilson, 1989: 182).

Citatul ca strategie persusivă

Luna lui Avgust, 6. Cazanie la Preobrejania Domnului: „Şi după petrecaniia vieții aceştiia să ne învrednicească pre noi [pre noi] pre toț Dumnezeul cel milostiv la împărăția ceriului, ca să auzim fieştecarele din noi glasul acela: „*Slugă bună şi credincioasă, peste puțin ai fost credincios pre mai multe te voiu pune. Intră întru bucuria Domnului"* (Ivireanul, 1983: 11).

La duminica vameşului, cuvînt de învățătură: „Rea iaste aceia cînd nădăjduiaşte cineva la om sa-i facă vreun bine, sau vreo îndemînă la lucrurile ceste trecătoare ale lumii, care nădejde iaste mincinoasă şi deşartă, cum zice iarăşi David: „*Nu vă nădăjduiți pre boieri, pre fii oamenilor la carii nu iaste mîntuire"* (Ivireanul, 1983: 23).

La duminica vameşului, cuvînt de învățătură: „Credința iaste ființa celor nădăjduite şi lucrurilor celor ce nu să văd dovediri, după cum zice apostolul Pavel: „Şi fără de credință nu iaste cu putință nimeni să se mîntuiască precum vedem aceasta la toți sfinții şi la tot drepții cei mai înainte de lege şi ei de după lege" (Ivireanul, 1983: 24).

Dacă alte tipuri de discurs se folosesc de strategii şi tehnici argumentative care au ca scop adeziunea sau convertirea cu ajutorul raționamentului, majoritatea ideilor prezentate într-un discurs religios trebuie să facă apel la adeziunea prin

credință, la acceptarea şi însuşirea lor într-un cadru al libertății şi al supunerii necondiționate.

Izvoare

Ivireanul, Antim, 1983, *Didahii*, postfață şi bibliografie de Florin Faifer, Editura Minerva, Bucureşti

Bibliografie

Cicero, 1973, Opere alese, vol. II, prefața şi ediția îngrijită de G. Gutu, Editura Univers, Bucureşti

Grecu, Constantin, 1982, *Logica interogativă şi aplicațiile ei,* Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti

Guia, Sorin, 2007, *Elemente lingvistice ale discursului religios*, Teză de doctorat, Iaşi

Guia, Sorin, 2008, *Întrebarea ca strategie argumentativă,* în Luminița Hoarță Cărăuşu (coord.), Comunicare: ipoteze şi ipostaze, Editura Universității Al. I. Cuza, Iaşi

Guia, Sorin, 2002-2004, *Strategii argumentative în Didahiile lui Antim Ivireanul*, Analele Ştiințifice ale Universității Al. I. Cuza, Iaşi

Hoarță Cărăuşu, Luminița, 2008, *Teorii şi practici ale comunicării,* Editura Cermi, Iaşi

Moeschler, J., Reboul, Anne, 1999, *Dicționar enciclopedic de pragmatică*, traducere Carmen Vlad, Liana Pop, Editura Echinoctiu, Cluj

Perelman, Ch. Olbrechts-Tyteca, L., 1958, *Traité de l'argumentation*, Presses Universitaires de France

Rovența-Frumuşani, Daniela, 2000, *Argumentarea. Modele şi strategii*, Editura Bic All

Sălăvăstru, Constantin, 1996, *Raționalitate şi discurs,* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti

Sperber, Dan, Wilson, Deirdre, 1989, *La pertinence. Communication et Cognition*, traduit de l'anglais par Abel Gerschenfeld et Dan Sperber, Les Editions de Minuit, Paris

Vignaux, Georges, 1976, *L'argumentation. Essai d'une logique discursive*. Librairie Droz, Geneve-Paris

Verbal şi paraverbal în discursul religios

Florentina POPA

The church has expanded its range of action beyond the borders of the sacred, trying to establish permanent ways of communication with the believers, taking advantage of the development of technology. The radio is one of these new possibilities of communication, however, the use of such new means of communication requires a different strategy from the classical one. If within the sacred space the prayers and the rituals unite the people by sharing an expression of the religious experience of each believer under the guidance of the priest, who coordinates the rituals, within the radio phonic space the relationship is established between the voice of the speaker and each individual receiver. By voice, the speaker establishes a relationship with the receiver/listener, but a performant decoding process needs a specific type of argumentative direction. From this perspective of the relation verbal-supra-verbal I intend to analyze the religious discourse transmitted by radio waves.

Predica din punct de vedere pragmatic este un discurs argumentativ care-şi propune modificarea sau consolidarea opiniilor, atitudinilor, comportamentelor receptorilor. În funcţie de forţa argumentativă activitatea discursivă a emiţătorului are ca rezultat reconfigurarea universului epistemic al receptorului. Mărcile forţei ilocuţionare sînt atît verbale, cît şi nonverbale. Predica pe care doresc să o supun analizei este o retransmitere radiofonică a discursului care a fost rostit de Înalt Prea Sfinţitul Bartolomeu Anania în cadrul sfintei Liturghii din duminica a 21 după Rusalii, la Pilda semănătorului. Folosirea canalului radiofonic pentru transmiterea ritului schimbă nu numai contextul situaţional şi relaţional, dar influenţează şi modul de decodarea al mesajului.

Participarea la rit în spaţiul sacru presupune o reunire şi o identificare a tuturor credincioşilor, o regăsire a sinelui cu idealurile despre sine (Lardellier, 2003: 122). Vibraţia colectivă prezentă în biserică este mult diminuată, dacă nu chiar absentă, în cazul emisiunii radiofonice în cadrul căreia se retransmite predica. Una este să asculţi mesajul preotului în biserică alături de ceilalţi şi altceva în singurătatea căminului, pe fotoliu în faţa unei „cutii care vorbeşte". În acest caz prevalează interpretantul cognitiv al receptorului, iar mărcile forţei ilocuţionare sînt atît verbale, cît şi paraverbale. Statutul ierarhului, întreaga sa imagine asociată unui anumit rol se volatilizează şi devine sfătuitorul, prietenul, o Voce. Relaţia dintre emiţător şi receptor se bazează pe indicii paraverbali, care caracterizează vocea celui care ne

vorbeşte pe calea undelor. Caracteristicile vocii pot fi clasificate în: fizice, fiziologice şi energetice. Avem voci feminine sau masculine, tinere, mature, senile, pline, stridente, monotone, calde, distante, răguşite, viguroase, suferinde, proaspete, greoaie. Dar, vocea poate fi tandră, plîngăreaţă, încîntătoare, seacă, ironică, sfîşietoare, rugătoare, politicoasă, grosolană. Putem vorbi de voce din plămîni, voce din cap, din gît sau voce nazală în funcţie de amplitudinea undelor sonore (Meschonnic, 1982: 292). Vocea are valenţe iconice, creează portretul oral al emiţătorului. Sînt voci pe care nu le putem uita, deşi nu ne mai amintim conţinutul transmis. Vocea este asociată cu magia, creează relaţia dincolo de conţinutul rostit şi este inseparabilă de ritmul discursului. Timbrul, tonul, pauzele, intonaţia, accentele sînt la fel de importante sau poate chiar mai importante, uneori, decît cuvintele[1]. Toate aceste caracteristici ale vocii sînt părţi componente ale ritmului emiţătorului, iar ritmul dă sensul mesajului. Ritmul dă naştere multiplelor conotaţii şi asocieri cu alte informaţii stocate în memorie (Meschonnic, 1982*:* 70). Fiecare avem un ritm propriu rezultat al vitezei cu care mesajul este codat prin selectarea rapidă a semnelor de pe axa paradigmatică şi sintagmatică, peste care, apoi, se suprapun şi celelalte ritmuri fiziologice: ritmul respirator, cardiac, cerebral. De exemplu, o voce calmă şi monotonă modifică ritmul celebral, induce undele alfa similare somnului. O voce ascuţită cu un ritm rapid poate determina modificarea ritmului cardiac.

Am făcut acestă trecere în revistă a caracteristicilor vocii umane tocmai pentru faptul că efectele predicii sînt determinate şi de modul de prezentare al mesajului verbal, indiferent de canalul folosit – în biserică sau la radio. Paraverbalul poate amplifica mesajul verbal, dar îl poate şi modifica, chiar sugerînd conotaţii contrare denotaţiei cuvintelor rostite. O voce nesigură care transmite un mesaj verbal va avea o forţă ilocuţionară mult diminuată. Cele două coduri, verbal şi paraverbal, se suprapun la fiecare nivel: sintactic, semantic şi pragmatic.

Din punct de vedere semantic indicii paraverbali pot amplifica semnele verbale, accentuarea anumitor cuvinte în frază generează noi conotaţii. Însă, aceiaşi indici pot contrazice denotaţia cuvintelor folosite în text - în cazul ironiei, de exemplu, sau pot modifica sensul cuvintelor – o poruncă dată cu o voce şovăielnică.

Din punct de vedere sintactic paraverbalul contribuie la segmentarea lanţului de cuvinte rostite, prin pauze şi ton ascendent sau descendent, cuvinte-cheie accentuate, susţinînd astfel procesul de decodare. Sfîrşitul de frază este marcat prin ton descendent. Suprapunerea conturului intonativ peste sintaxa frazei are un important rol în generarea sensului şi face parte din competenţa comunicativă a unei persoane. Fiecare limbă are propriile reguli de pronunţie, accentuare a cuvintelor, intonaţie şi cunoaşterea lor face posibilă comunicarea eficace într-o situaţie culturală specifică (Kerbrat-Orecchioni, 1990: 29).

Funcţia pragmatică a semnelor paraverbale pune în evidenţă identitatea emiţătorului. Putem diferenţia, în cadrul funcţiei pragmatice, funcţia expresivă –

[1] Semnele voco-acustice se pot clasifica în două categorii: verbale – materialul fonologic, lexical şi morfo-sintactic; paraverbale – prozodic şi vocal: intonaţia, pauzele, intensitatea articulatorie, debit, particularităţile de prouunţie, diferitele caracteristici ale vocii; vezi Kerbrat & Orecchioni, 1990: 28.

reflectă starea emoțională a emițătorului, funcția reactivă – reprezentată de feedbeck-ul primit de la receptori, şi funcția dialogică este legată de relația care se stabileşte între polii comunicării (Cosnier & Brossard, 1984: 79).

Discursul religios pe care l-am selectat se remarcă prin utilizarea cu multă iscusință a funcției expresive şi dialogice a indicilor paraverbali dublați de o structurare argumentativă performantă.

Înalt Prea Sfințitul Bartolomeu Anania este o voce cunoscută în spațiul cultural românesc. Reputația sa de predicator şi-a construit-o în timp şi este recunoscută şi de credincioşii altor culte, nu numai de creştinii ortodocşi. Putem spune că este o Voce în Biserica Ortodoxă atît prin conținut, cît şi prin formă şi prezentare.

Ascultînd *Predica la Parabola semănătorului* cu maximum de atenție, pentru a o analiza din punct de vedere verbal şi paraverbal, pot să afirm că şi-a pregătit discursul anterior actului religios cu mare atenție la fiecare detaliu de structurare a textului, cît şi de prezentare. În îndelungata sa activitate de preot această pildă a fost analizată de multe ori din diverse unghiuri. Acum aplică o nouă strategie. Conținutul pildei este acelaşi, însă structurarea predicii este alta. Vectorialitatea argumentativă este marcată de o sumă de tensiuni care tind spre dezechilibru, tensiuni între secvențele care se succed, care se află în raporturi de opoziție, apoi de repetiție, de incluziune alternînd în permanență. Tensiuni între acțiunea emițătorului şi reacția receptorului. De exemplu, pe parcursul discursului vorbeşte de Iisus Hristos şi curajul său de a-şi duce crucea pînă la capăt:

„Oricît ar părea de absurd că Isus a preştiut suferințele prin care va trece că le-a mărturisit ucenicilor săi, că s-a pregătit pentru ele, pentru suferință, şi pentru cruce. Pentru jertfa de pe cruce. S-a pregătit în mod rațional. Ei bine, aici este minunea, să te pregăteşti rațional pentru asemenea lucruri şi să nu-ți fie frică".

Aici apare o schimbare de ton parcă răspunzînd unui interlocutor neîncrezător: „Frică i-a fost, că doar era om. De aceea înainte de patimă domnul Isus şade în genunchi şi se roagă îndeosebi de ucenicii săi şi este prins de groaza morții şi roagă pe părintele ceresc, tatăl său...".

Din punct de vedere paraverbal ÎPS Bartolomeu Anania îşi alege o strategie care să-i avantajeze vocea. Vocea care odinioară răsuna în biserică sau sălile de conferințe puternică, viguroasă şi hotărîtă acum îi trădează vîrsta înaintată, chiar foarte înaintată după cum singur precizează, are nevoie de mai multe pauze, frazele sînt mai scurte, amplitudinea undelor emise este mai mică, vocea din plămîni s-a mutat în gît şi uneori în cap. Folosirea coardelor vocale pe toată lungimea lor necesită un efort energetic mai mare. Din punct de vedere energetic încearcă să-şi păstrează tonusul şi hotarîrea, încrederea în cele rostire se transmite energetic receptorilor şi reprezintă atît o marcă ilocuționară, cît şi perlocuționară.

Conținutul predicii se structurează în mai multe secvențe aflate în diverse raporturi de subordonare şi coordonare. Strategia argumentativă este intertextuală şi se realizează fie în interiorul aceluiaşi domeniu, intrareferențial – biblic- trimiterea la pilda neghinelor, pilda înmulțirii pîinilor, sau interreferențial - trimiteri la genetică,

astronomie. Pe parcurs sînt folosite şi citate cu rol de consolidare argumentativă, dar şi de trimitere temporală: atunci – acum, timpul ciclic.

Organizarea citării este retrospectivă, citatul este inserat după suita de argumente: „Pentru jertfa de pe cruce. S-a pregătit în mod raţional. Ei bine, aici este minunea, să te pregăteşti raţional pentru asemenea lucruri şi să nu-ţi fie frică. Frică i-a fost, că doar era om. De aceea înainte de patimă domnul Isus şade în genunchi şi se roagă îndeosebi de ucenicii săi şi este prins de groaza morţii şi roagă pe părintele ceresc, tatăl său: - Părinte, dacă se poate, dacă este cu putinţă să treacă pe alături de mine paharul acesta. Adică paharul morţii prin suferinţă. Să treacă pe alături de mine să nu mă atingă. Dar tot el îşi revine în secunda următoare şi spune: Dar părinte să nu fie cum vreau eu să fie cum vrei *tu*".

Pe parcursul citării vocea se schimbă devine rugătoare, puţin speriată. Pauzele au rol de fixare a conţinutului prin segmentarea lanţului de cuvinte dînd astfel posibilitatea receptorului să decodeze rapid mesajul. Din punct de vedere semantic pauzele amplifică semnele verbale. Însă, citatul are şi rolul de a orienta ascultătorul spre o nouă secvenţă.

Predica reprezintă un dialog virtual între cei doi poli ai comunicării, preotul şi credincioşii. Pe parcursul întregului discurs emiţătorul se raportează în permanenţă la cel căruia i se adresează. Preoţii au fost printre primii care şi-au structurat aceste intervenţii discursive în funcţie de publicul receptor, pe care astăzi sociologii îl numesc public-ţintă. De fapt, predicatorul construieşte un univers de discurs comun bazat pe reprezentările pe care le are despre receptori şi despre situaţia discursivă. Schematizarea argumentativă ia în calcul atît preconstructul cultural (limba, cunoştinţele comune, adevărurile biblice, precum şi din alte domenii, contextul social), cît şi preconstructul situaţional (comunicare orală, monolog, expunere) şi în funcţie de ele se conturează înlănţuirea argumentelor (Rovenţa Frumuşani, 1995: 156). Deşi predica este un monolog, totuşi, în funcţie de structurarea sa poate deveni o polifonie.

Predica începe cu prezentarea pildei, după care urmează o secvenţă aflată în raport de incluziune cu cea anterioară: „Iubiţi credincioşi parabola semănătorului / este singura pe care a explicat-o chiar mîntuitorul Hristos îndată după ce a rostit-o. Eu nu voi face altceva decît să vă reamintesc / parabola şi această tîlcuire. Aşadar / cel ce seamănă grîu sămînţă, a ieşit pe ogor şi a împrăştiat sămînţa. / După rînduială. / Iar o parte din seminţe, / deci în parabolă ni se spune una, / dar prin ea se înţeleg mai multe, o grupare, / o mînă de seminţe pentru că aşa seamănă semănătorul cu mîna. A căzut pe drum. / Şi căzînd pe drum, mai precis pe acolo unde se face potecă pentru / picioare, / acolo au venit păsările cerului şi au mîncat-o. / Şi alta / a căzut între spini / şi spinii crescînd au înăbuşit-o. / Şi a căzut pe piatră. / Şi piatra neavînd un strat care să absoarbă umezeala îndată ce a venit căldura s-a uscat şi nu a mai avut apă. Iar o plantă fără căldură, aer şi apă nu poate trăi. Iar o alta a căzut pe pămînt bun şi a dat rod însutit. Rodul însutit adică rodul înmulţit. Aşa cum dă orice sămînţă"[2].

[2] Liniile oblice semnifică pauzele pe care le face emiţătorul pe parcursul rostirii discursului.

A doua secvență: „Şi aici este miracolul pe care Dumnezeu l-a pus / şi de care eu încă de cînd eram foarte tînăr nu încetam să mă minunez. Pentru că eram la țară şi semănam porumb. / Şi puneam în pămînt patru boabe şi răsăreau patru lujere. / Pe urmă, sigur, despovăram / şi lăsam atît cît să se coacă porumbul, / însă miracolul era acesta că sămînța o aruncam în pamînt, / o îngropam cu alte cuvinte. Şi de obicei cînd îngropi ceva în pămînt, acela putrezeşte. Un lemn dacă îl tai din pădure şi dai pămînt peste el / putrezeşte. Ca să nu mai vorbim de om. / Pe cîtă vreme dincoace nu, nu, fenomenul este altul. / Bobul de grîu încolțeşte în pămînt, / emite rădăcini, / acestea extrag umezeala din pămînt / acea sămînță emite un lujer care sfredeleşte pămîntul de deasupra, deşi este foarte fragilă, / este foarte *şubredă*, este foarte slabă în constituția ei. Dacă o iei în gură o mesteci cu limba, nici nu e nevoie de dinți. / Şi *totuşi* are tăria / de a scormoni pămîntul şi de a ieşi deasupra. / Iar odată ieşită deasupra creşte, ajunge la maturitate şi la rîndul ei face mai multe semințe. / Arunci în pămînt un bob de porumb şi iese un lujer de porumb. / Dar lujerul odată crescut, / pe lujer vor creşte cel puțin trei patru glugi / de porumb, / care vor revărsa în visteria sa cîteva sute de boabe. / Aici este miracolul pe care Dumnezeu l-a pus în natură / la pus în viața oamenilor / şi de care eu, repet, încă de cînd eram copil nu încetam să mă minunez”.

Secvența face trimitere la experiența de viață a preotului, dar şi a fiecăruia dintre receptori. Toți ştim cum are loc în natură cultivarea plantelor, fie de la botanică, fie din experiența directă după cum povesteşte ÎPS Bartolomeu. Mulți dintre cei care îl ascultă şi-au petrecut copilăria la țară, astfel, încît, odată cu decodarea acestui mesaj apar în memorie şi o multitudine de amintiri. Pentru cei mai tineri se fac trimiteri interreferențiale la domeniul biologiei. Dar, pe lîngă informațiile transmise emițătorul ne introduce în universul copilăriei sale, ne dă posibilitatea de a-l vedea cu ochii minții şi în alte ipostaze, în alt rol decît cel de autoritate eclezială. Pauzele dau posibilitatea receptorului să decodeze mesajul, dar permit şi alte asociații interpretative. Rostirea discursului operează centripet, iar pauzele centrifug.

Urmează o interpelare indirectă a receptorilor: „Încă de cînd am început să raționez şi să întreb de ce / pentru că copilul încă de la început întreabă: ce este asta ? Ce este asta? / A doua întrebare este cum? / Cum se face că ? Cum se face că ? / Şi a treia întrebare este cauzală: de ce / este aşa şi nu este aşa? / Aceasta este întrebarea pe care ne-o punem şi la maturitate, / pe care şi-o pun oamenii de ştiință, pe care ne-o punem noi / şi deseori nu ştim ce să răspundem şi cum să răspundem / pentru că această situație este vecină cu minunea”.

Fiecare întrebare reprezintă o lacună informațională, care determină un dialog cu celălalt, dar şi un dialog cu tine, o reorganizare a propriilor cunoştințe. În acest caz întrebările sînt capătul de pod între două secvențe aflate, de fapt, în raport de opoziție. Trimiterea la Parabola înmulțirii pîinilor creează o tensiune. O minune este ceea ce nu-ți poți explica rațional. Se avansează, totuşi, o explicație – genetica: „De aceea eu cred fără să şovăi / cînd ni se povesteşte în sfînta Scriptură de înmulțirea pîinilor. / Cum din cinci pîini prin binecuvîntarea lui Dumnezeu / s-au săturat / circa cinsprezece mii de guri. / Cinci mii erau bărbații, spune afară de femei şi de copii./

Presupunînd că fiecare bărbat îşi avea soţia cu el şi un singur copil / asta înseamnă că pîinile au săturat cel puţin cinsprezece mii de guri / flămînde. Acest miracol se întîmplă şi la noi. / Noi zicem / genetica./ Asta ştiu şi eu de cînd eram / elev. Învăţam genetica şi nimic nu era mai simplu. Genetica îşi are legile ei, dar legea asta cine a făcut-o?! / La această întrebare nu poate să-mi răspundă nimeni. / Că nu s-a făcut ea prin ea însăşi. / Ci a făcut-o o fiinţă raţională / pentru că în ea există raţiuni".

Cum putem explica Pilda înmulţirii pîinilor cu ajutorul geneticii nu este clar. Autorul nici nu-şi propune să clarifice, este o trimitere spre un alt domeniu pe care unii receptori îl cunosc, alţii îşi vor completa ulterior cunoştinţele căutînd, întrebînd, iar alţii, pentru care diferenţa între nivelurile de informaţii este mare, vor elimina disonanţa trecînd la următoarea secvenţă a predicii. Dezechilibrul creat anterior tinde spre echilibru, informaţiile furnizate despre raţionalitatea universului aduse ca argument în această secvenţă sînt la un nivel accesibil tuturor receptorilor. Limbajul matematic este cel care descrie această ordine, care are un autor: „Ne uităm noaptea pe cer, / vedem luna, luceafărul / şi puzderia de stele./ Aci vedem că este o ordine desăvîrşită. / Generaţii după generaţii văd acelaşi soare / care se ridică de la orizont la aceeaşi oră şi aceeaşi secundă după ceas. / Văd aceeaşi lună, /văd aceiaşi luceferi şi aceleaşi stele. Care se mişcă după o lege / care ni se impune, ni se descoperă. / Şi cometele cînd apar nu se ciocnesc unele cu altele / iar fenomenul este foarte, foarte rar. / Adică o secundă de dezordine în rînduiala universului. Dar universul, în sine, este foarte raţional pentru că este foarte stabil. / Este calculat matematic. / Dacă n-ar exista această / fixitate, această regulă matematică ar fi imposibil ca noi de pe Pămînt, în vremea din urmă, / să trimitem rachete cosmice, ca să nu mai vorbesc de cosmonauţi. / Dar trimitem o rachetă cosmică cu scopul de a ne transmite fotografii / dintre inelele lui Venus. Şi care este înconjurată de mai multe inele şi noi vrem să ştim ce se întîmplă, ce este acolo între aceste inele / şi trimitem de pe Pămînt o rachetă cosmică înzestrată cu un aparat de fotografiat sau de filmat. Calculată de aici de pe Pămînt, care ajunge acolo după trei ani şi două luni şi cinci săptămîni şi zile / şi ore şi secunde / şi exact în secunda calculată de pe Pămînt aparatul se deschide / fotografiază inelele şi ne transmite nouă pe Pămînt. / Pentru ca oamenii de ştiinţă să le / cerceteze şi să tragă concluziile necesare. Şi toate concluziile duc la una singură care este / desăvîrşită / toate sînt raţionale. Toate sînt raţionale. Tot ce vedem în univers este făcut prin mijlocirea raţiunii. / Iar lucrurile raţionale / *nu pot* fi făcute decît de o fiinţă *raţională* pentru că ele trebuie să aibă o cauzalitate. Nu s-au făcut ele pe ele însele. Asta este *clar*. / Dar le-a făcut o fiinţă raţională care a aşezat raţiunea în ele. / Şi ele se comportă raţional. / Noi zicem că-i minune pentru că ne minunăm, / dar în realitate este un calcul matematic / pe care oamenii de ştiinţă îl ştiu şi cărora li se pare banal. / Şi totuşi noi nu vom înceta / să vedem aici mîna lui Dumnezeu şi minunea lui Dumnezeu / pentru că toată această raţionalitate a universului nu a apărut de la ea însăşi. / Ci are un autor, / iar autorul nu poate fi decît o fiinţă *raţională*. Această fiinţă raţională se cheamă Dumnezeu. Iar mîntuitorul Isus Hristos a fost fiul lui Dumnezeu / şi el însuşi Dumnezeu".

De la discursul raţional se face trecerea la mit: „Oricît ar părea de absurd / că Isus a preştiut suferinţele prin care va trece / că le-a mărturisit ucenicilor săi, că s-a pregătit pentru ele, pentru suferinţă, şi pentru cruce. / Pentru jertfa de pe cruce. / S-a pregătit în mod raţional. / Ei bine, aici este minunea, să te pregăteşti raţional pentru asemenea lucruri / şi să nu-ţi fie frică. Frică i-a fost, / că doar era om. / De aceea înainte de patimă domnul Isus şade în genunchi şi se roagă îndeosebi de ucenicii săi / şi este prins de groaza morţii şi roagă pe părintele ceresc, tatăl său: - Părinte, dacă se poate, dacă este cu putinţă să treacă / pe alături de mine paharul acesta. Adică paharul morţii prin suferinţă. / Să treacă pe alături de mine să nu mă atingă. / Dar tot el îşi revine în secunda următoare şi spune: Dar părinte să nu fie cum vreau eu / să fie cum vrei *tu*. Pentru că el ştie că Dumnezeu a pus o anumită raţiune chiar dacă este *crudă*!”

În cadrul secvenţei avem două voci, naratorul şi Isus Hristos, care alternează creînd un dialog. Pauzele marcate în text prin linii oblice segmentează discursul cu efect retoric, atrag atenţia asupra celor spuse şi înlesnesc procesul de decodare al mesajului transmis. La fel şi accentele puse pe anumite cuvinte au rolul de a stabili sensul dorit de receptor. Cercetările neurologice şi psihologice au pus în evidenţă modul în care neuronii reacţionează la variaţiile temporale ale stimulilor auditivi. Modificările tonului vocii menţin atenţia ascultătorului (Cosnier/ Brossard, 1984: 60)[3]. Mai mult, paralel cu recepţionarea auditivă a mesajului verbal întregul corp al receptorului „dansează” după ritmul emiţătorului. S-a constatat că receptorul interiorizează mesajul sonor ascultat, coardele sale vocale executînd aceleaşi mişcări cu ale emiţătorului, dar de amplitudine mai mică[4]. Procesul este numit sincronie interacţională. Ritmul de codare al mesajului se impune receptorului în procesul de decodare. Pauza are rol de fixare a informaţiilor, dar şi de menţinere a interesului pentru ce urmează să fie spus. Iar în acest caz naratorul o foloseşte cu multă măiestrie pe parcursul discursului, astfel încît are atît rol sintactic, cît şi semantic şi pragmatic.

Moartea este raţională susţine emiţătorul, temă cu care deschide următoarea secvenţă: „Este o raţiune, de ce? Pentru că după moarte există înviere. / Moartea nu este un fenomen prin ea însăşi. Este o pregătire a omului pentru ceea ce urmează. / Eu sînt un om în vîrstă şi chiar foarte în vîrstă / şi e normal să mă gîndesc la sfîrşitul meu pămîntesc, / dar nu mi-e frică. / Nu e vorba că o să putrezesc undeva în pămînt. Aceasta e firesc. / E vorba de ceea ce nu moare în om, sufletul, şi de ceea ce putem numi destinul acestui suflet. / Ştiu dinainte că îl pun în mîna Domnului. Mi-aduc aminte de un prelat din Occident în vîrstă şi pe patul de moarte. Şi i se dădeau medicamente de tot soiul ca să-i prelungească viaţa. / Şi el le spune: Nu-mi mai daţi

[3] Jacques Cosnier, Alain Brossard (coordonatori), *La communication non verbale,* William S. Condon, *Une analyse de l'organisation comportamentale,* Neuchâtel Delachaux&Niestlé, 1984, p. 60.

[4] „Investigînd modificările electrice ce se petrec în muşchii limbii şi ai laringelui cînd cineva rosteşte o frază, se constată o curbă similară în organele vocale ale persoanei care ascultă mesajul – deşi curenţii electrici sînt mai slabi”. Andrei Cosmovici, *Psihologie generală,* Iaşi, Polirom, 1996, p. 173.

medicamente / lăsați-mă să merg la Domnul. Şi l-au lăsat. Adică de ce să-mi prelungiți o viață / doar biologică, / o viață care nu mai spune şi nu mai aduce nimic. Cînd eu am în față o viață de dincolo în care pot să trăiesc aşa cum n-am reuşit să trăiesc pe pămînt".

Întrebarea *de ce* are un rol fatic, dar şi dialogic. Argumentul adus, moarte – înviere, face parte din preconstructul cultural comun creştinilor, învierea lui Hristos şi a noastră, după moarte, este esența creştinsmului. Şi pentru a întări cele spuse aduce în discuție exemplul personal. Frica, pe care o avem toți, de descompunerea părții noastre fizice, IPS Anania nu o împărtăşeşete tocmai datorită credinței în nemurirea părții noastre spirituale. Şi face trimitere, ca argument de consolidare, la un alt prelat occidental care dorea să-şi elibereze sufletul de povara corpului îmbătrînit şi obosit prin moarte. Trecerea spre o nouă secvență pare să se facă prin continuitate – viața de dincolo şi pregătirea pentru aceasta, revenind la tema inițială cu o interpretare clară – semințele din parabolă încolțesc în suflet, dacă găsesc loc prielnic: „Important este să o primim. Şi unii şi alții". Care unii şi care alții?!

Răspunsul este o altă trimitere biblică – Pilda neghinelor: „Poate că unii dintre noi vor spune: Cum o să rodească sămînța lui Dumnezeu dacă eu sînt un păcătos? Dacă nu-mi fac rugăciunile, / dacă nu mă duc la biserică, / dacă am păcatele mele. / Păi tot Mîntuitorul ne dă răspunsul: / că un om şi-a semănat ogorul / cu grîu,/ curat, / şi peste o vreme vin slujbaşii lui şi spun: / Stăpîne, / grîul a răsărit şi este frumos, / dar a venit cineva şi a semănat şi neghină printre el /şi odată cu grîul a răsărit şi neghina. / Dă-ne voie Stăpîne să mergem şi să smulgem firele de neghină / pentru ca să rămînă grîul curat. / Şi stăpînul le spune: nu, nu, nu. / Lăsați-le să crească împreună. / Că dacă mergeți pe ogor / atunci picioarele, călcîiele voastre odată cu neghina vor zdrobi şi firele de grîu. / Care vor muri. / Lăsați-le să crească împreună, / grîul cu neghina. / Şi la vremea treierişului / vom face deosebirea. / Acolo la treieriş / curge şi grîu copt şi neghină coaptă. / E acolo punem... în zilele noastre această maşină se cheamă treier. Adică treieră şi împarte. Este treier care, într-adevăr, are calitatea de a scoate numai neghina. / Am lucrat şi eu cu ele în tinerețea mea, pentru că sînt de la țară / şi am avut şi noi recoltă de grîu / pe care-o duceam la maşina de treierat / şi apoi de vînturat. / Şi ştiu ce înseamnă să se aleagă neghina din grîu ./ Dar, pînă atunci ele au crescut împreună. / Aşa sîntem şi noi. Şi noi sîntem oameni şi virtuoşi, unii dintre noi aproape sfinți, / şi păcătoşi. Dar, în acelaşi om / există şi una şi alta. / Există şi sufletul care rodeşte grîu / şi sufletul care, acelaşi suflet, rodeşte neghină. Neghina sînt păcatele pe care le facem toți. Şi Dumnezeu ne lasă / să creştem laolaltă cu grîul şi cu neghina. /Aşa că nimeni dintre noi să nu se laude /că este de pe acum sfînt. / Adevărata lui calitate se va cunoaşte după moarte. / Cînd se vor alege unele de altele. / Dar stă în putința noastră, dragii mei, / ca în virtutea legii morale, / care sălăşuieşte în noi / şi de care se minuna filosoful Pascal. / În virtutea acestei legi *ştim* şi avem datoria să alegem din vreme / neghina din grîu".

Citarea acestei pilde lărgeşte cîmpul posibilităților interpretative. Semințele roditoare pot fi grîu sau neghină. Numai în biserică, prin spovedanie, poți să separi păcatele de faptele bune. Enunțul cu pilda neghinelor a fost inclus în text pentru a

dirija vectorialitatea argumentativă astfel încît receptorii să ajungă la concluzia dorită de emițător: „Iar biserica ne-a pus la dispoziție o instituție extraordinară – este scaunul de spovedanie. / În care mergem fiecare dintre noi, cînd credem de cuviință, mai ales în posturi, Postul mare, Postul Crăciunului, / dar şi ori de cîte ori simte el trebuința că trebuie să-şi descarce sufletul şi să-l curețe. Merge aici într-un loc unde este duhovnicul în permanență la dispoziția tuturor / şi acolo / dă seama de grîul curat şi de neghina care există în sufletul lui / şi primeşte rețeta / prin care să scape de neghină şi să rămînă cu grîu curat. / Fenomenul se poate repeta şi se *repetă* / pentru că toți ne curățăm de păcate, dar / continuăm pe urmă să păcătuim. Dar aceasta este înțelepciunea bisericii că ne permite / un remediu pentru această repetare, / iar remediul nu este altul decît scaunul spovedaniei făcut cu *sinceritate* / şi cu hotărîrea /de a ne curăța sufletele de neghină. / De aceea, să fim optimişti, pentru că fiecare dintre noi este o ființă *rațională*, a învățat ceva din cele ce se spun în biserică şi din cele ce spun eu astăzi".

Puterea exemplului este argumentul cel mai puternic, ne spune pedagogia, iar emițătorul cunoaşte acest principiu: „Eu neconsiderîndu-mă mai bun decît voi! / Am păcatele mele şi duhovnicul meu, / la care mă spovedesc periodic,/ şi de la care iau dezlegare. / Şi de fiecare dată îi făgăduiesc să mă îndrept, dar *nu* reuşesc să fiu pe de-a dreptul / drept. Aşa încît nu mă consider mai bun decît alții, ci un om care-şi trăieşte viața, pe *cît* se poate, în virtute, pe *cît* se poate în aura desăvîrşirii,/ dar niciodată descurajat /şi niciodată trîntit la pămînt de această descurajare".

Finalul se constituie într-un sfat, indicat de tonul folosit, şi ar trebui să fie cheia întregului discurs, însă, în procesul de dezambiguizare dă naştere la multiple ipoteze: „*Fiți liberi* în credința voastră, / fiți *încrezători* / în credința voastră, hrăniți-o cu fapte bune, / fiecare după putința lui, şi nădăjduiți, / nădăjduiți, sperați cît puteți de mult; cum a spus-o cineva: / pentru ca speranțele să fie bogate / să aveți ce pierde şi să vă şi rămînă". Aceste propoziții au rolul de a determina receptorul să reevalueze informațiile furnizate de întregul discurs pentru a alege din interpretările posibile interpretarea unică. Este un proces de negociere, care generează procese de inferență. Contextul este generat şi de cadrul fizic în care are loc comunicarea, pe lîngă informațiile conceptuale. În cazul participantului la ritualul religios în spațiul sacru contextul este diferit comparativ cu ascultătorul radio. Corelarea informațiilor din memoria de scurtă durată, din cea medie şi din memoria de lungă durată are loc mai rapid în cazul ascultătorului care decodează doar două coduri – verbal şi paraverbal. Emițătorul, prin segmentarea lanțului de cuvinte rostite de pauze, are şi acest scop, să focalizeze atenția receptorilor asupra mesajului verbal, dar şi să mențină atenția acestora. Ritmul de codare al emițătorului se transmite şi receptorului în procesul de decodare. Este ca un dans în care numărul paşilor este stabilit de emițător.

Întreg discursul este o interacțiune textuală, cuprinde texte disparate (citate, Pilda neghinelor etc.) care crează o polifonie şi o multitudine de rețele intertextuale. Finalul nu reprezintă o închidere a discursului, ci funcționează centrifug generînd noi asociații şi interpretări. Această mişcare dual - centripetă, la nivelul stabilirii

sensului frazelor, /centrifugă, la nivelul interpretării, este strîns legată de codul paraverbal dînd astfel coerență întregului discurs.

Încheiem analiza cu fraza finală a predicii, prin care ni se reamintește rolul de intermediar al emițătorului între credincioşi şi divinitate în spațiul sacru al bisericii: „Cu această viziune optimistă / rog pe Dumnezeu să vă dăruiască, şi să ne dăruiască tuturor, / pace, / bunăstare / şi mîntuire. Amin!"

Bibliografie

Baylon, Christian, Mignot, Xavier, 2000, *Comunicarea*, Ed.Universității "Al. I. Cuza", Iaşi

Bidu-Vrănceanu, Angela et al., 2001, *Dicționar de ştiințe ale limbii*, Editura Nemira, Bucureşti

Constantin, Dumitru, 1981, *Inteligența materiei*, Editura Militară, Bucureşti

Constantini, Michel, Darrault-Harris, Ivan, 1996, Sémiotique*, Phénoménologie, Discours. Du corps présent au sujet énonçant,* L'Harmattan, Paris

Cosmovici, Andrei, 1996, *Psihologie generală,* Polirom, Iaşi

Cosnier, Jacques, Brossard, Alain (coordonatori), 1984, *La communication non verbale*, Neuchâtel Delachaux&Niestlé

Delumeau, Jean, 1998, *Mărturisirea şi iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*, Editura Polirom, Iaşi

Dinu, Mihai, 1997, *Comunicarea,* Editura Ştiințifică, Bucureşti

Ducrot, Oswald, Schaeffer, Jean-Marie, 1996, *Noul dicționar enciclopedic al ştiințelor limbajului,* Editura Babel, Bucureşti

Jacques Cosnier, Brossard, Alain (coord.), 1984, *La communication non verbale,* William S. Condon, *Une analyse de l'organisation comportamentale,* Neuchâtel Delachaux & Niestlé

Kerbrat-Orecchioni, Catherine, 1990, *Les interactions verbales*, Tome I, Éditeur Armand Colin, Paris

Lardellier, Pascal, 2003, *Teoria legăturii ritualice. Antropologie şi comunicare*, Editura Tritonic, Bucureşti

Meschonnic, Henri, 1982, *Critique du rythme, anthropologie historique du langage*, Éditions Verdier, Paris

Miclea, Mircea, 1999, *Psihologie cognitivă. Modele Teoretico-experimentale*, Editura Polirom, Iaşi

Moeschler, Jacques, reboul, Anne, 1999, *Dicționar enciclopedic de pragmatică*, Editura Echinox, Cluj

Rovența-Frumuşani, Daniela, 1995, *Semiotica discursului ştiințific*, Editura Ştiințifică, Bucureşti

Expresivitatea limbajului laic cu referire la termenii din domeniul religios

Elena-Laura BOLOTĂ

Most of the times, we see that in everyday language, we use phrases and locutions spontaneously, which give a certain beauty of the communication. Since the origin of the Romanian people is closely related to Christianity, the religious terminology inevitably has an important place among the speakers. The most frequently used expressions are those in which occur the words angel, devil, God, priest, cross, God, church, holy, Easter, and not only.

For example, „to use here is the priest here is not" means to always change your decision. Also, „to ring the bells for someone" means to court a woman or „to stand as a gypsy charity" is to stand for nothing, „to fall somewhere the snuff of the lamp" means to stay too long in one place, „to get where the devil broke his veldschoon" means to go far, „to lose someone's paschals" means to miscalculate, etc. In all these expressions appear terms used in the church. Noticing the multitude of expressions, we can explain, more or less, their appearance and how were formed.

Omului, în genere, îi este specifică maniera de a memora unele fraze sau îmbinări de cuvinte pe care le-a auzit şi care i s-au părut interesante, folosindu-le şi el în cazuri similare sau atunci cînd contextul îi permite, acestea numindu-se *unităţi frazeologice*. Locuţiunile şi expresiile constituie principalele categorii de unităţi frazeologice utilizate de marea masă a vorbitorilor.

Practic, fiecare nou context aşează expresia sau locuţiunea într-un alt orizont semantic, ele fiind utilizate în cele mai variate situaţii. Am putea spune că expresiile şi locuţiunile sînt inepuizabilul depozit de expresivitate a unei limbi, măsura vie a geniului plastic al acestuia. Unii cercetători români nu sînt preocupaţi să deosebească expresiile (care se consideră că ar trebui să aibă o încărcătură afectivă mai pronunţată), de locuţiuni(adică grupuri de cuvinte cu înţeles unitar), iar alţii consideră cei doi termeni sinonimi: „grupurile de cuvinte care, fără a fi propoziţii, au înţeles de adjectiv se numesc locuţiuni(adică expresii) adjectivale" (Coteanu, 1997: 99).

În aceeaşi lucrare există chiar un paragraf intitulat: „Expresii (locuţiuni) echivalente cu adverbul" (Coteanu, 1997: 255), ceea ce înseamnă că autorul pune, în mod conştient, semnul egalităţii între cele două tipuri de „frazeologisme". Deşi o deosebire clară s-ar putea face între locuţiuni şi expresii, interesul nostru nu este de

a le diferenţia în mod tranşant, ci de a le privi în înţelesul lor de unităţi frazeologice care dau expresivitate deosebită limbajului oral dar şi al celui scris.

De cele mai multe ori observăm că în limbajul curent folosim cuvinte şi fraze stereotipe, apelînd la memoria involuntară, fraze şi cuvinte ce sînt înţelese şi de receptori tocmai datorită unei experienţe comune. Poate că de aceea, cei mai mulţi care apelează la ele au o vîrstă oarecum înaintată, pentru că ele se întipăresc treptat, cu trecerea timpului, încît un copil nu va avea acelaşi „joc de cuvinte" ca un matur. O aluzie ce se doreşte a fi făcută persoanelor vizate va fi „gustată" doar de cei ce înţeleg adevăratul sens al ei. Datorită faptului că originea poporul român este strîns legată de creştinism, inevitabil terminologia religioasă ocupă un loc important în rîndul vorbitorilor. Expresiile cele mai frecvente sînt cele în care apar termenii *înger*, *drac*, *Dumnezeu*, *popă*, *cruce*, *Domnul*, *Biserică*, *sfînt* , *Paşte*, dar nu numai.

Avem, astfel, o serie de termeni precum *mironosiţă*, *popă*, *Sf. Filofteia* în exemple de genul: „*Face pe mironosiţa*", „*stă ca Sf. Filofteia*", „*a venit popa*", care au preluat sensul peiorativ, deşi înainte nu se întîmpla acest lucru. Termenul biblic *mironosiţă* desemna femeile evlavioase care au dobîndit acest nume pentru că au venit la mormîntul lui Iisus aducînd miresme şi miruri pentru a-i unge trupul după obicei, aşa că e greu de crezut de ce a căzut în desuetudine. De asemeni, *popă* era termenul uzual în secolul al XVII-lea, iar în Ardeal se foloseşte frecvent şi încît nu reprezintă o jignire.

De legătura permanentă a omului cu Dumnezeu, şi implicit cu termenii religioşi, se justifică invocarea divinităţii în cele mai diverse ocazii. După botez, după încheierea ritualului religios, cînd naşii devin oficial părinţii spirituali ai nou botezatului, încredinţează părinţilor trupeşti pe noul creştin rostind cunoscutele cuvinte: „*De la noi fin, de la Dumnezeu creştin*", tradiţie ce nu se regăseşte în cultul creştin, ci este o manifestare a tradiţiei populare laice. Dacă se uită cumva aceste vorbe, se va găsi mereu cineva mai în vîrstă să le amintească, în special naşilor tineri, tradiţia bine înrădăcinată în cultura populară. Erorile nu se admit, vorbele avînd un rol important. Prin rostirea lor, se face automat trecerea de la rolul de părinţi spirituali cu drepturi depline ale naşilor la cel de simpli naşi, lucru pe care îl subliniază şi darea colacilor de părinţi pentru răscumpărarea propriului copil, ce se face la vîrsta de un an a prucului , şi aceasta mai ales că în biserică se menţionează atît de pregnant sintagma de „părinţi spirituali", provocînd o oarecare derută şi chiar teamă de a nu fi pierduţi definitiv proprii copii. Aceste completări ale cultului ortodox în special prin aşa numitele „obieciuri băbeşti", nu se par nimănui neobişnite. La fel ca şi îmbăierea pruncului sau aşa numita scoatere din mir ce nu are nici o valoare liturgică, vorbele rostite de naşi devin la fel de importante ca şi botezul însuşi.

Nici nunta nu a fost uitată, vorbele pe care le rosteşte naşul atunci cînd închină „„*De la noi mai puţin, de la Dumnezeu mai mult"*, sînt oarecum premonitorii sau au rolul de a da cuplului nou format imboldul de a începe în toate cu numele lui Dumnezeu şi prin aceasta se invocă prezenţa divinităţii în noua familie. Ţinînd

cont că naşii devin exemple demne de urmat pentru fin ,vorbele naşului trebuie să-i însoţească în orice clipă.

La noi, termenii religioşi sînt prezenţi în toate ocaziile vieţii, lucru care se datorează creştinismului timpuriu al poporului român. Formarea sa odată cu pătrunderea creştinismului va fi întotdeauna vizibilă în comportamentul şi limbajul românilor în ciuda noilor tendinţe de secularizare.

Vorbele aceastea sînt mai accentuate în mediul rural, deşi se consideră că oamenii culţi ai societăţii, capabili de a rosti fraze meşteşugite sînt intelectualii, în special orăşenii. Dar exemplul cel mai concludent că lucrurile nu stau chiar aşa e acela al marelui scriitor Ion Creangă ridicat din rîndul ţăranilor, opera sa distingîndu-se tocmai prin expresiile şi limbajul aluziv folosit într-o zonă rurală. Am putea considera că acel „*Dumnezeu să-l ierte*" pe care toţi enoriaşii îl folosesc este echivalentul lui „*Dumnezeu să-l iepure*", expresie folosită de marele povestitor Ion Creangă în operele sale, binenţeles cu tentă umoristică.

Vedem aşadar că termenii religioşi nu sînt doar expresia unei evlavii fără marginii a românilor ci şi prilej pentru unii „*de a lua numele Domnului in deşert*", dacă vrem să folosm tot un citat biblic. Cum peste tot sînt oameni care consideră credinţa un mijloc de manipulare a maselor, termenii folosiţi în biserică devin prilej pentru a ironiza pe evlavioşii satului dar şi cele sfinte. Preotul va deveni principalul vizat, defectele sale luînd proporţii în ochii celorlalţi mai ales că el ar trebui să fie etalonul satului. Nu de puţine ori auzim formulări precum „*are o burtă de popă*" sau „*calcă a popă*" echivalent cu 'om care inspiră încredere, care va deveni cineva în viaţă' (ţinînd cont de locul privilegiat al acestuia în comunitate). Aşadar, observăm că lăcomia pîntecelui şi mîndria sînt cele mai vizate de ceilalţi, deşi tot oamenii din jur contribuie la apariţia „burţii", luată în derîdere, prin acele praznice la care preotul participă, căci dacă ar lipsi, ar reprezenta o jignire adusă tuturor. De aici şi expresia destul de exagerată: „*mănîncă şi de pe viu şi de pe mort",* cu referire tocmai la prezenţa sa în cadrul fiecărui eveniment important din viaţa omului justificînd şi formula „*calcă a popă*".

Greşeala făcută de un preot este cu mult mai condamnabilă în ochii comunităţii decît cea a unui om de rînd, de aici expresiile*:* „*a-i merge buhul*[1] *ca de popă tuns*", „*a se păzi ca de popă tuns*" sau „*a se păzi ca de popă tuns*". Aparent o vorbă fără semnificaţie pentru zilele noastre, dar cu valoare în secolele anterioare, se dovedeşte a fi o expresie destul de veche, folosită sporadic în unele sate. Dacă ne gîndim că marele scriitor Ion Creangă, care a fost diacon, a avut de suferit de pe urma comportamentului său inadecvat statutului de preot, printre care şi tunderea sa, vom înţelege mai bine purtarea exemplară pe care trebuiau să o aibă preoţii din vremea respectivă, încît simplul tuns reprezenta o gravă eroare. G. Călinescu povesteşte amănunţit momentul tunderii lui Creangă*:* „Creangă se hotărî să facă un gest mare, nemaiauzit, cu mult asupra tragerii cu puşca. Merse la bărbier şi-şi tunse pletele. Desigur că vanităţile încercate de el cînd lumea se holbă la vederea unui

[1] *Buhul* = a ajunge să fie foarte cunoscut (pentru faptele sale, de obicei reprobabile).

popă tuns fură de esență rară.[...]. Creangă mersese la teatru într-o vreme cînd lucrul acesta era reprobabil, Creangă, nevinovat sau nu, fusese părăsit de nevastă, Creangă trăsese cu puşca în ciori, Creangă îşi tăiase pletele spre veselia oamenilor. Iată cîteva fapte care, atunci cînd nu se ştie că diaconul va deveni marele Creangă, pot să dea oricui impresia că avem de a face cu un discreierat" (Călinescu, 1987: 89-90).

Aceeaşi întîmplare este relatată şi în ziarul „Flacăra", anul IV, nr. 9-10, 20 decembrie 1914, cînd sînt relatate chiar cuvintele lui Creangă la intrarea în frizerie: „*Tunde şi rade măi băiete, să ţi se ducă şi ţie în tîrg buhu...că ai tuns un popă*"[2]. Pentru zilele noastre, cînd există preoți chiar şi fără barbă care nu sînt priviți de credincioşi în mod suspect, acest aşa-zis „păcat" ar putea părea o exagerare. Expresia ar fi justificabilă astăzi doar în rîndul monahilor, schimbîndu-i-se forma în: „*i s-a dus vorba ca de calugăr tuns*".

Înmormîntarea prezintă şi ea un prilej pentru a se folosi termenul *popă*: „*îi cîntă popa la cap*" sau „*a dat pielea popii*", „*i-a cîntat popa aghiosul*", „*a dat ortul popii*"[3] toate însemnînd 'trecerea în lumea de dincolo a creştinilor' dar şi o oarecare revoltă a familiei față de cel care le ia ființa cea mai dragă de lîngă ei.

Un om care „*umblă cu uite popa, nu e popa*", care înseamnă 'un om mincinos', este un proverb apărut datorită rolului major pe care îl are preotul la sărbătorile satului şi la ritualurile care se săvîrşesc, el fiind mereu aşteptat, sosirea sa fiind urmărită de un membru al familiei ce dă de ştire apropierea acestuia.

Personajele din biblie ocupă şi ele un loc important în limbajul acesta înțesat de cuvinte din domeniul religios: „*a trăi ca în sînul lui Avram*" 'a trăi bine' *de la Adam şi Eva*" 'de la începutul începutului' sau „*e un Iuda Iscarioteanu*", adică 'este un trădător' „*e Toma Necrediciosul*", „*are pe Scaraoschi într-însul*", „*e de pe vremea lui tata Noe*[4]", adică 'este foarte vechi', „*e neam după Adam*", adică 'este o rudă îndepărtată', „*de cînd cu moş Adam*", adică 'din timpuri îndepărtate'. Toate presupun cunoaşterea celor mai importante personaje biblice şi reținerea trăsăturilor caracteristice fiecăruia în parte.

Creştinii, deşi țin rînduiala bisericii, nu înseamnă că o consideră una uşoară, mai ales cînd ne referim la postul de 40 de zile a Sfintelor Paşti, dar şi cele de miercuri şi vineri din cursul săptîmănii, cînd, în special la munca cîmpului, e mai greu de procurat hrană care „să țină de saț" şi care să dea putere de muncă. Dificultatea aceasta o regăsim în expresia „*lungă ca o zi de post*". Există şi o expresie mai puțin cunoscută care desemnează mîncarea de post, şi anume „*mîncare de popă*".

Mulți termeni sînt folosiți cu sens lor conotativ: „*s-a spovedit înregului sat de ceea ce se petrece în casa sa*", adică 'a povestit tuturor', „*a mîncat de dulce*", adică

---

[2] *Anecdote cu şi despre Creangă,* cu un cuvînt înainte de Daniel Corbu, Editura Princeps Edit, Iaşi, 2006, p. 40.

[3] În dicționar, termenul *ort* reprezintă monedă măruntă, egală cu un sfert de leu vechi cu circulație şi în Țara Moldovei; taxă specială stabilită de staroste pentru vînzarea vinului.

[4] *Dicționar de expresii şi locuțiuni românești*, Editura Mydo Center, Iaşi, 1997, p. 174.

'de frupt', „*a mînca de sec*" înseamnă 'a mînca de post'[5], „*şi-a dat sufletul pînă a ajuns*", adică 'a obosit', „*nu e uşă de Biserică*", adică 'nu este cinstit', „*l-a apucat pe Dumnezeu de picior*", adică 'este norocos', „*e un om pîinea lui Dumnezeu*", adică 'este om bun', „*a ține predică*", adică 'a cicăli', „*a călcat pravila*", adică 'a păcătuit', „*a trage clopotele*", adică 'a face curte unei femei'[6], „*îl scot pe Sf. Nicolae*", adică 'bățul', „*a dat vama*", adică 'a plătit' (avînd echivalență în concepția creştină despre vămile văzduhului ş.a.). Este bine ştiută această manieră de a folosi termenii cu sens figurat pentru a fi mai plastici, mai ales că biserica - în mediul rural - este strîns legată de orice activitate săvîrşită în comunitate.

Tot de rînduiala bisericii ține şi datul de pomană pentru morți, mai ales la slujba specială pentru aceştia ce se ține în zi de sîmbătă, sîmbăta fiind cunoscută astfel, ca zi dedicată morților. Mai ales că după moartea cuiva, familia are grijă să dea în fiecare sîmbătă de pomană timp de patruzeci de zile. De aici expresia „*a-i purta sîmbetele*" înseamnă 'a dori răul cuiva, a urmări cu tenacitate şi duşmănie pe cineva'. Termenul *sîmbătă* e folosit şi în expresia „*s-a dus pe apa sîmbetei*", adică 'nu mai poate fi recuperat' şi care face trimitere la blajini, acele ființe blînde şi evlavioase care trăiesc departe de lume, pe apa Sîmbetei[7] la hotarul dintre lumea de aici şi lumea de dincolo, fiind reprezentări ale moşilor şi strămoşilor. Ion Ghinoiu face o descriere mai amănunțită a acestora, caracterizîndu-i ca fiind credincioşi şi care duc o viață austeră, cu posturi severe. „Fiind oameni simpli, nu ştiu să calculeze sărbătorile, în special Paştele, pe care îl sărbătoresc cu o întîrziere de opt sau mai multe zile, cînd văd că sosesc pe Apa Sîmbetei cojile de ou roşu, aruncate special de gospodine pe apa curgătoare în vinerea sau Săptămîna patimilor. Cînd văd cojile de ou în țara lor îndepărtată, noi şi ei sărbătorim Paştele Blajinilor, zi de pomenire a morților" (Ghinoiu, 2008: 33).

Nici formulele preluate din biblie nu sînt neglijate: „*Cine are urechi de auzit să audă*", „*cine nu a greşit să dea primul cu piatra*", „*deşertăciunea deşertăciunilor, toate sînt deşertăciune*", „*nu dați mărgăritare porcilor*", adică 'nu spune vorbe mari celor ce nu le înțeleg', „*dacă dragoste nu e nimic nu e*". În cazul ultimei expresii ar trebui să ne oprim pentru a face unele lămuriri. Deşi mulți o atribuie lui Marin Preda, cel care încheie romanul său *Cel mai iubit dintre pămînteni* cu vorbele „*Dacă dragoste nu e, nimic nu e*", ele trebuie căutate cu mult timp în urmă, şi anume la cap. 13 din *I Corinteni* a Sfîntului Apostol Pavel care face o adevărată pledoarie pentru ceea ce înseamnă dragostea adevărată.

Raclă, deşi este un termen prea puțin utilizat în cadrul locuțiunilor şi expresiilor, a dat şi el unele formulări precum „*arată ca scos din raclă*", adică 'are înfățişarea de muribund, trist'. La fel, termenul *moaşte* e folosit şi el în expresii precum: „*are rude printre moaşte*", adică 'e de neam bun'. Cu aceeaşi semnificație este şi expresia „*are rude printre sfinți*" sau „*are rude la Ierusalim*". Despre omul

[5] Mai nou, „*de popă*" înseamnă tot „mîncare de post".
[6] *Dicționar de expresii şi locuțiuni românești*, Editura Mydo Center, Iaşi, 1997, p. 379.
[7] Vezi DEX, s.v. *blajin*.

care face datori noi pentru a le plăti pe cele vechi se spune că „*dezbracă un sfînt şi îmbracă pe altul*”.

Pildele din biblie devin prilej de a fi folosite în situaţii similare: „*du-te pe pustia neagră*”, care face trimitere la cele patruzeci de zile petrecute de Hristos în pustie (*Matei* 4, 2-3)*,* „*a-l aştepta ca pe Hristos*”, făcînd trimitere la citatele biblice care anunţau venirea unui Mîntuitor, înseamnă ‘a aştepta pe cineva ca pe ultima salvare’, „*a trecut ca prin urechile acului*” cu trimitere la pilda despre cei bogaţi şi împărăţia veşnică (*Luca* 18,25), „*a mîncat din fructul oprit*”, adică ‘a păcătuit’ (cu trimitere la păcatul originar), „*nu şi-a înmulţit talanţii*”, adică ‘a lenevit’ (cu trimitere la pilda talanţilor - *Matei* 25, 14), „*a predica în pustie*”, adică ‘a da sfaturi cuiva care nu le ascultă’, „*a se spăla pe mîini*”[8]. Chiar şi unii termeni, deloc uzuali au fost preluaţi pentru a prezenta o stare de fapt într-un mod cît mai plastic; „*a aduce pe cineva la prochimen*”[9] înseamnă ‘a aduce pe calea cea bună’.

Faptul că mişcarea soarelui poate fi tălmăcită de săteni pentru a indica ora în funcţie de direcţia umbrei pe care o lasă un obiect care stă în picioare, a dat expresia „*a ajunge crucea în amiază*”, adică ‘momentul cînd soarele a ajuns în punctul cel mai înalt pe bolta cerească’. Expresia se justifică prin multitudinea troiţelor şi mormintelor ce au obligatoriu cruce, adică acel obiect drept ce ţine locul acului de ceas în indicarea orei. Termenul *cruce* mai apare şi în expresiile: „*a face cruce fără biserică*” ‘a face ceva inutil’[10], „*a se face cruce şi punte*”, „*a se pune cruce*” ‘a se împotrivi’, „*a pune cruce*” ‘a încheia’.

Aceşti termeni religioşi apar mai ales în imprecaţii pentru că omul la mînie se descarcă prin vorbe mai mult sau mai puţin dure: „*arză-te-ar focul!*”, „*du-te pe pustia neagră!*”, „*o să te mănînce iadul!*”, „*du-te-n plata Domnului!*”, „*bată-te-ar Dumnezeu, să te bată!*”, „*Mînca-ţi-aş coliva!*” Se folosesc cele două entităţi, tocmai pentru că omul nu poate găsi o formulare mai dură, decît cea în care Dumnezeu sau dracul e implicat în mod direct, ca şi cum prezenţa lor ar fi una reală.

Oamenii sînt catalogaţi, şi ei, în funcţie de personajele biblice cunoscute*: Toma necredicios*ul, *Iuda Iscarioteanuli Sfînta Filofteia* şi chiar *Dracu* sau *Scaraoschi*, precum în: „*E dracul* în picioare”. Mai ales că, duminica reprezintă pentru comunitate, momentul cînd oamenii pleacă spre casă încărcaţi spiritual, în urma predicilor auzite la biserică, neexistînd o altă sursă de informare cu care să poate compara diferitele evenimente prin care trece sau persoanele cu care intră în contact, şi după cum ştim, analogia este modalitatea omului cea mai la îndemînă pentru raţionalizare.

De la faptul că cei mai mulţi dintre credincioşi ştiu că Mîntuitorul a făcut mult mai multe minuni decît cele trecute în Noul Testament, aici fiind menţionate doar

[8]Cu trimitere la vorbele lui Pilat din Pont care s-a spălat pe mîini în faţa mulţimii la judecarea Mîntuitorului, zicînd: „Nevinovat sînt de sîngele dreptului acestuia. Voi veţi vedea”.

[9]*Prochimen* ‘Verset din psalm care se cîntă înainte de citirea unui pasaj din Biblie”, vezi *Dicţionar de expresii şi locuţiuni româneşti*, 1997:10.

[10]*Dicţionar de expresii şi locuţiuni româneşti*, 1997: 141.

cele mai importante, cînd se întîmplă ceva demn de remarcat în jurul lor, folosesc expresia „*pune în Scriptură*”[11] sau „*trebuie pus în Scriptură*”.

Ignatul, o zi dedicată sfîntului cu acelaşi nume în care se spune că e bine să se taie porcul de Crăciun e o zi în care oamenii cred că porcul îşi visează sfîrşitul cu o seară înainte devenind mai agitat. Acesta devine prilej pentru unii de a intui neliniştea celor din jur, teama datorată unei primejdii iminente sau unei boli necruțătoare afirmînd despre aceştia „*că-şi aşteaptă Ignatul*”.

Totuşi era firesc ca în cadrul termenilor religioşi, un loc aparte să-l ocupe cuvîntul *Dumnezeu*. Invocarea divinității se face în mod spontan în locul unor simple interjecții, solicitîndu-se totodată prezența lui Dumnezeu pentru care nimic nu este imposibil: „*Doamne, iartă-mă!*”, „*Doamne, fereşte*!”, „*Dumnezeu cu mila!*” „*Slavă Domnului!*” „*Numai Dumnezeu mai ştie!* sau chiar „*Ferit-a sfîntu’*!”

O formulă oarecum surprinzătoare este şi „*Dumnezeu ăl din tău*”, adică ‘Dracul’. Termenul maghiar *tău* este un arhaism ce desemnează ‘prăpastie, abis, genune’ (Busuioc, 2007: 429).

Acesta îşi găseşte justificarea în atotputernicia pe care o implică termenul *Dumnezeu*, locurile obscure fiiind stăpînite în totalitate de o ființă malefică care are toată puterea în mînă asemeni lui Dumnezeu, personaj identificat cu Binele, cu locurile luminoase şi primitoare.

Dracul rămîne mereu un personaj nelipsit, el fiind cauza tuturor relelor: „*a nu avea nici pe dracul”*, însemnînd ‘a nu fi bolnav, a nu avea beteşug’. Interesant este că „*a avea pe dracul*” înseamnă acelaşi lucru. „*A avea pe dracu-n pungă*”[12], „*şi-a vîrît dracul coada*”, „*a căutat pe dracu şi a dat pe tată-său*” sau „*a scăpat de dracu şi a dat de tată-său*”, „*a băga în draci*,” adică „a pune pe treabă”[13]. Se observă în ultimul caz că termenul *drac* nu ia mereu tentă negativă, şi nu e folosit doar la supărare ci, conştient sau nu, pentru duritatea care există în aceste consoane tari *d* şi *r*, subliniind violența cu care sînt executate treburile pe care le face omul. Pentru sensul de ‘a ispiti’ avem: „*a da de dracu*”, „*a-şi băga dracul coada*”, pentru ‘renunțare’: „*a da dracului*”, pentru ‘munca în zadar’: „*a da dracului tămîie*”. Comparațiile între oameni şi creaturile acestea neplăcute apar datorită comportamente nedorite: „*A se ține ca dracul de călugăr*”, „*a se uita ca dracul la popă*” ‘a se uita urît la cineva’. Pentru locuitorii satului, intrarea în biserică a unei femei fără batic în cap este prilej de ocară, căci podoaba capilară poate fi motiv de ispitire a bărbaților, de aceea părul femeii este numit: „*cînepa dracului*”[14]. „*Tămîia dracului*” este însă o formulă mai ironică, referindu-se la tutun, asemănare provocată de fumul şi mirosul puternic al celor două.

Situațiile neplăcute în care se găseşte omul sînt legate de cel rău: „*A şedea ca dracul pe mărăcini*”, „*a şedea ca dracul în cînepă*” înseamnă ‘a fi într-o situație

[11]Idem, p. 20.
[12] *Dicționar de expresii şi locuțiuni româneşti*, 1997: 34.
[13]Idem, p. 24.
[14]Idem, p. 65.

neplăcută, fiind nevoit de' „*a face pe dracu-n patru*", sau „*a băga în toți dracii*", doar că, uneori, „*nu e dracul chiar atît de negru*".

Dimpotrivă, cînd omul are nevoie de ajutor sînt folosite alte unități frazeologice: „*A ruga de toți Dumnezeii pe cineva*" 'a cere, a solicita ceva de la cineva', „*a se ruga de toți sfinții*" 'a apela la cei puternici'.

Pe baza unui component comun mai multe unități frazeologice intră în familii. De exemplu: „*Unde popa nu toacă*", „*unde şi-a înțărcat dracul copiii*", „*la dracu-n praznic*", „*unde şi-a spart dracul opincile*", „*unde şi-a pierdut dracul potcoavele*", „*unde-a pus dracul roata şi mutul iapa*", înseamnă 'un loc foarte îndepărtat'. Formulări cauzate de ideea că cele două entități nu pot fi asociate unui loc anumite de pe pămînt, iar dacă acesta ar exista, cu siguranță vorbim de un loc în care nu se poate ajunge cu ușurință.

Biserica şi mănăstirea, ca locuri la care omul găseşte mereu cărarea, sînt şi ele utilizate. Pentru biserică avem comparația „*calic ca şoarecele din biserică*", însemnînd 'foarte sărac' sau „*nu e uşă de biserică*", cu înțelesul 'nu e fără prihană, nu este cinstit'.

Un om dacă „*a călcat pravila*", adică 'a păcătuit' sau „*nu a stat cu priveghere*", adică 'cu luare aminte' „*i se dă canon*", adică 'este pedepsit'. Toate aceste locuțiuni ce ar trebui să fie folosite mai ales în mănăstiri, se regăseşte şi în rîndul laicilor.

Obiectele bisericeşti vor fi şi ele vizate. Comparațiile sînt nelipsite: „*fuge ca dracu de tămîie*", „*fuge ca de aghiazmă*", „*lung cît pomana țigănească*", cu referire la obiceiul acestora de a face un adevărat festin la praznic, „*a sta ca o pomană țigănească*" 'a sta degeaba'. Toaca este cunoscută pentru zgomotul ei care răsună în întreg satul, lucru care a dus la apariția undei expresii noi „*a da cu toaca peste cineva*" cu sensul 'a prinde pe cineva cu mîța-n sac, a descoperi'. Un om care pleacă poate „*face calea crucii cu cineva*", adică 'se intersectează cu cineva', pentru 'un om care învață' se spune „*a-şi face capul ceaslov*", pentru 'a bate la cap', „*a face capul calendar*", făcîndu-se trimitere la multitudinea datelor şi sfinților existenți în el, lucru care face imposibilă reținea lor. Aşadar un om care vorbeşte mult, cu tendința de a deveni cicălitor, nu va reuşi să se facă înțeles.

Deşi sînt unele expresii care nu fac direct referire la termeni religioşi, nu putem să nu observăm legătura lor cu credința creştină. „*A da cuiva mintea cea de pe urmă*" echivalează cu 'înțelepciunea omului din ultimele sale clipe' (cînd realizează ce e bine şi ce e rău, e ne cu adevărat important în viață).

Toți acei necredincioşi care nu cunosc Scriptura sînt catalogați ca oameni capabil de orice: „*dă ca Satan cu oişte-n gard*"[15], „*dă cu barda în Dumnezeu*", „*nu e dus de multe ori la Biserică*", cu sensul 'omul necredincios e capabil de orice' (neavînd frică de nimic). Tot datorită prezenței lor la biserică doar la cele mai importante sărbători ale anului s-au generalizat şi următoarele expresii folosite aşadar şi în alte contexte: „*Din an în Paşti*", „*din Paşti în Paşti*", „*din Paşti în*

[15] Cu trimitere la *Evanghelia după Luca* 8, 26-39.

Crăciun", adică 'foarte rar', „*la Paşti*" înseamnă 'cîndva, cînd se va putea' şi chiar „*la Paştele cailor*" 'niciodată'. Această ultimă expresie se pare că ar fi apărut datorită analogiei dintre omonimele lexico-gramaticale: *Paşte* - substantiv, *paşte* - verb. Al Graur propune chiar o formulă de tranziție, neatestată, *la paştele murgului*[16].Tot termenul *Paşte* apare şi în expresia „*nu e în toate zilele Paşti*", cu sensul 'nu se întîmplă mereu evenimente deosebite'.

Tot de catalogarea oamenilor țin şi expresiile următoare: „*Femeia uitată de Dumnezeu*" este 'femeia în vîrstă', „*omul chemat de Dumnezeu*" este 'muribundul', „*cel însemnat de Dumnezeu*" e 'cel cu defect din naştere', „*cel dat dracului*" este 'omul şmecher', „*cel înțărcat de dracu*" este 'cel şiret', „*cel de naţie blagoslovită*" e 'omul bun', „*cel ras din cartea vieții*" este 'cel blestemat', despre un om care a murit se spune că „*i-a adunat Dumnezeu potecile*", despre un om care şi-a pierdut răbdarea se spune că „*i-a luat dracul din pupeze*", „*a primi botezul focului*" semnifică 'a participa pentru prima dată la o luptă', „*nu mai e de nici un sfînt*"[17] adică 'nu mai e bun de nimic', un om „*slab de înger*" este numit 'cel fricos', „*umblă cu tîmăie pe lîngă cineva*" semnifică 'linguşitor', despre 'un om care şi-a pirdut credința, cinstea', se spune că „*şi-a mîncat credința*", putîndu-se continua cu o expresie mai interesantă: „*Păcat că te-a făcut Dumnezeu rumân cu căciulă!*"

„*Colac peste pupăză*" este o expresie ce are înțelesul 'necez mare venit peste alte griji', *pupăza* fiind numele unei pîini mari, avînd un anumit rol în ceremonialul de nuntă, iar „colacul" este, în general, făcut pentru înmormîntare sau praznic. Cînd într-o familie urmează o înmormîntare (simbolizată prin „colac"), după o nuntă (simbolizată prin „pupăză"), apare această expresie.

Rugăciunile nu rămîn nici ele uitate: „*A păli în numele Tatălui*" înseamnă 'a lovi pe cineva în cap', plecîndu-se de la analogia cu semnul Sfintei Cruci, la care se duce mai întîi mîna la frunte, moment în care se rosteşte: *în numele Tatălui*. De asemeni „*te-ai băgat ca Pilat din Pont în Crez*", cu sensul 'prezența ta e inutilă', venind de la ideea că în Crez doar cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi ar trebui menționate, căci mărturisirea se face de către creştin doar pentru acestea, nu şi pentru Pilat, singurul de altfel menționat care de altfel poate şi lipsi. Apoi avem „*a şti ca pe Tatăl Nostru*" înseamnă 'a învăța ceva pe de rost în mod temeinic', ținînd cont că oricine ştie această rugăciune simplă încă din fragedă pruncie.

Despre un om care stă mult la cineva acasă se spune că „*a stat pînă şi-a pierdut mucul*", analogie cu candela care stă aprinsă destul de mult timp. Despre un om care-şi pierde şirul zilelor se spune că „*şi-a pierdut calendarul*", despre un om care face erori de calcul şi care-şi pierde socoteala se spune că „*şi-a pierdut pascaliile*"[18] analogie cu data calculării Paştelui care diferă de la an la an, „*a trece la catastif*" înseamnă 'a ține minte păcatele cuiva'.

[16] Al. Graur ., *Scrieri de ieri şi de azi*, 1970, p. 165, apud Dumistrăcel, 2001: 308.
[17] *Ibidem*, p. 193.
[18] *Dicționar de expresii şi locuțiuni româneşti*, 1997: 295.

Datorită piedicilor pe care omul le are de îndurat de la slujbaşii mărunţi a apărut vorba: „*Pînă la Dumnezeu te mănîncă sfinţii*”, ţinîndu-se cont de vămile văzduhului prin care trece omul pînă la întîlnirea cu Dumnezeu.

O întrebare frecventă adresată tinerilor de către cunoscuţii acestora este şi aceea: dacă i se va cînta „*Isaie dănţuieşte*” sau „*Braţe părinteşti*”, fără a întreba direct dacă se căsătoreşte sau se călugăreşte, bine-ştiute fiind cele două cîntări speciale dedicate evenimentelor menţionate, ori formula „*şi-a pus pirostriile*” cu referire la cununile ce se pun pe capul mirilor la biserică.

„*A purta un hram*” este o expresie cu tentă religioasă în care termenul se foloseşte cu sensul lui conotativ.S-a plecat de la concepţia creştină că orice om, orice familie, orice sat sau locaş de cult are un hram sau un sfînt protector care îi determină evoluţia viitoare. Aşadar, a întreba despre cineva „*ce hram poartă*” sau mai exact ce funcţie îndeplineşte, are o oarecare legătură cu hramul, cu sfîntul care-l protejează sau norocul de care beneficiază.

„*Cît ai zice Doamne-ajută!*”, prin schimbarea expresiei „*cît ai zice peşte*”, se doreşte a cuprinde în ea două formule: rapiditatea cu care se execută o lucrare , o acţiune dar şi semnul de bun augur pe care îl primeşte omul pentru realizarea acelui lucru în urma rugăciunii simple: „*Doamne ajută!*”. Un lucru care nu se va mai putea face „*cîtu-i aminul*”, este o expresie ce se justifică prin semnificaţia termenului *amin* ce este echivalentul pentru „vecii vecilor”.

„*A fi sfînt fără de argint*” este o expresie care face trimitere la Sfinţii doctori fără de arginţi Cosma şi Damian care tratau bolnavii fără a lua bani. Aşadar expresia ar echivala cu ‘sărac, dar curat’ (Dumistrăcel, 2001: 34).

Deşi este greu să cuprindem întreaga bogăţie a unităţilor frazeologice existente şi mai ales diversitatea interpretărilor, totuşi putem trage o concluzie, şi anume că limbajul poporului român va avea mereu resurse inepuizabile care să aducă un plus de frumuseţe şi expresivitate mesajului, fără a lipsi, de multe ori, tenta ironică .

Bibliografie

Anecdote cu şi despre Creangă cu un cuvînt înainte de Daniel Corbu, 2006, Editura Princeps Edir, Iaşi

Busuioc, Monica-Mihaela, 2007, *Dicţionar de arhaisme*, Editura All Educaţional, Bucureşti

Călinescu, George., 1987, *Ion Creangă (viaţa şi opera*), Editura Eminescu, Bucureşti

Coteanu, Ion, 1997, *Gramatica de bază a limbii române*, Bucureşti, Editura Albatros

Dicţionar de expresii şi locuţiuni româneşti, 1997, Editura Mydo Center, Iaşi

Dumistrăcel, Stelian, 2001, *Pînă-n pînzele albe. Expresii româneşti,* Ediţia a II-a, revizuită şi augumentată, Ed. Institutul European, Iaşi

Ghinoiu, Ion, 2008, *Mică enciclopedie de tradiţii româneşti*, Editura Agora, Bucureşti

Structura discursului religios din cadrul cultului creştin ortodox

Maria-Mihaela DĂRESCU

The discourse has a structure different from other types of discourses. It comprises a series of elements that are not present in other discourses (i.e. the sign of the holy cross, saying a prayer, the existence of a particular way of addressing, a.s.o.). These specific elements contribute to the success of the discourse, leads to establishing a better contact between the deliverer and the receiver and facilitates putting into practice of the religious teachings delivered to the receivers. In our work, we shall present the structure of the religious discourse present only within the Christian Orthodox cult.

În cadrul cultului creştin ortodox întîlnim discursul religios sub forma predicii. Termenul de *predică* provine din cuvîntul latinesc *predico, -are, -avi, -atum*, care înseamnă „a face cunoscut, a spune cu glas tare, a spune de faţă cu alţii, a lăuda" (Branişte, 2001: 384). Predica din cadrul cultului ortodox este, aşadar, o modalitate prin care se face cunoscută învăţătura Mîntuitorului Iisus Hristos. Ea a fost definită drept „un mijloc clasic de a trezi în sufletele credincioşilor setea de liturghie şi dorinţa de a cunoaşte profund şi complet sensurile tainice ale vieţii harismatice" (Cristescu, 1950: 137).

Dacă la început propovăduirea avea ca scop convertirea păgînilor la creştinism, astăzi scopul ei este de a-i menţine şi de a-i întări pe credincioşi în dreapta credinţă. Propovăduirea cuvîntului lui Dumnezeu este o poruncă dată de către Hristos Sfinţilor Apostoli înainte de înălţarea Sa la cer, cînd le-a spus: „mergînd învăţaţi toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh" (Matei 28, 19). Această misiune de vestire a cuvîntului lui Dumnezeu este îndeplinită de Sfinţii Apostoli imediat după pogorîrea Duhului Sfînt, „stînd Petru cu cei unsprezece, a ridicat glasul şi le-a vorbit…" (Faptele Apostolilor 2, 14). Încă din prima zi a Bisericii creştine, Sfinţii Apostoli au îndeplinit porunca dată de Hristos, iar astăzi această misiune este continuată de către preoţii sfintelor altare.

Atît lucrările de omiletică, cît şi cele de retorică îndeamnă la scrierea discursului înainte ca acesta să fie ţinut. Prin scrierea discursului, oratorul amvonului îşi organizează mai bine ideile, foloseşte termenii adecvaţi în vederea accesibilizării informaţiilor transmise auditoriului. Sebastian Chilea spunea că „predicatorul se formează scriind (…). În faţa hîrtiei şi cu pana în mînă, spiritul întîrzie cu folos la orînduirea ideilor şi examinarea lor, se verifică, se încordează, se destinde sau se

avîntă, se revizuieşte, adică este supus la o disciplină severă, de care nu dispune vorbirea" (Chilea, 1958: 188). Următoarea etapă este legată de memorarea ideilor discursului, pentru a se evita improvizaţiile.

Discursul religios se deosebeşte de celelalte discursuri şi prin faptul că prezintă o structură aparte, cuprinzînd o serie de elemente care nu apar în alte tipuri de discurs (de exemplu, însemnarea cu semnul sfintei cruci, rostirea unei rugăciuni, existenţa unei formule de adresare specifice etc.), care contribuie la succesul discursului. În cele ce urmează vom prezenta structura discursului religios din cadrul cultului creştin ortodox.

Orice discurs religios rostit în timpul Sfintei Liturghii se află în strînsă legătură cu pericopa evanghelică sau cu activitatea sfîntului pe care Biserica îl sărbătoreşte la momentul respectiv (de exemplu, *Iubirea aproapelui*, predică ţinută la Duminica a 25-a după Rusalii, a Samarineanului milostiv; *Mîndrie şi smerenie*, predică ţinută la Duminica a 33-a după Rusalii, a Vameşului şi a fariseului; *Predică la Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel* ţinută în ziua de 29 iunie, zi în care Biserica ortodoxă Română îi sărbătoreşte pe cei doi Apostoli etc.[1]). Citirea pericopei evanghelice este urmată, de regulă, de rostirea discursului religios. Discursul trebuie să corescundă cerinţelor de moment ale auditoriului, întrucît este rostit în cadrul comunităţii de credincioşi şi se adresează acestora. Înainte de începerea predicii, de regulă, atît preotul cît şi credincioşii prezenţi în biserică se însemnează cu semnul sfintei cruci, însemnare însoţită de formula specifică ortodoxiei „în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh". Prin această rostire şi acest gest oratorul amvonului se distinge de oratorii altor tipuri de discurs şi dovedeşte în acelaşi timp „că este un trimis şi slujitor al Domnului şi vorbeşte în numele Său" (Petrescu, 1977: 176).

De regulă, predicile încep fie cu un ***citat*** *din Sfînta Scriptură* - de exemplu, la duminica Tomii: „pentru că M-ai văzut Tomo, ai crezut. Fericiţi cei ce n-au văzut şi au crezut", Ioan 20, 29) (Gheorghescu, 2000: 123), fie cu un *fragment din cărţile de cult* - de exemplu: la Duminica Lăsatului sec de brînză, a Izgonirii lui Adam din rai (vezi Păcurariu, 2000: 259): „venit-a postul, maica curăţiei, osînditoarea păcatului şi vestitoarea pocăinţei, petrecerea (purtarea) îngerilor şi mărturisirea oamenilor"- Stihoavna de la Utrenia primei zile din post etc.) sau *din cuvintele unui Sfînt Părinte*. Oratorul amvonului trebuie să aibă în vedere ca citatul să fie în concordanţă cu tematica predicii.

După însemnarea cu semnul sfintei cruci şi rostirea citatului urmează ***formula de adresare***, care trebuie să fie specifică discursului religios din cadrul cultului creştin ortodox. Ca formule de adresare amintim: „Fraţi creştini!" „Dreptmăritori creştini!" „Iubiţi credincioşi!" etc. Acestea pot fi întîlnite atît în discursurile scrise, cît şi în cele orale. Formula de adresare variază în funcţie de context şi de receptorii prezenţi (predica de la înmormîntare va avea ca formulă: „Îndurerată familie!", iar cea de la cununie: „Iubiţi miri!"), realizînd apropierea sufletească între oratorul amvonului şi credincioşii prezenţi; modul în care este rostită

[1]Vezi Păcurariu, 2000.

„influențează asupra stării credincioşilor" (Petrescu, 1977: 178). Formula de adresare nu apare doar la începutul discursului, ea putînd fi întîlnită şi în alte părți ale discursului, cu scopul de a menține treze interesul şi atenția auditoriului.

Introducerea sau ***exordiul*** constituie partea de început a discursului. Sfîntul Vasile cel Mare definea introducerea astfel: „ceea ce este temelia pentru o casă, scaful pentru un vapor (…) acelaşi lucru mi se pare că este această scurtă introducere pentru toată construcția psalmilor" (Vasile cel Mare, 2002: 13); am putea spune că reprezintă „temelia" discursului religios, motiv pentru care trebuie să fie în acord cu ceea ce oratorul va prezenta. Scopul introducerii este de a pregăti receptorii pentru discurs şi de a le trezi curiozitatea prin anticiparea discuțiilor, prin anunțarea unor teme de actualitate, prin apelul la istorioare, prin intermediul întrebării retorice etc. (de exemplu: „În calendarul Bisericii noastre ortodoxe, Duminica, aceasta, a V-a după Paşti, e numită Duminica Samarinencii. Sînt sigur că mulți v-ați întrebat: Cine este această Samarineancă? Cum de a ajuns atît de celebră, cînd nici măcar numele nu i se cunoaşte? Cine este această anonimă contemporană cu Mîntuitorul, ca din zecile, sutele de mii contemporane anonime, să fie amintită tocmai ea? Ce a făcut ea ca să merite să intre în istorie, să fie pomenită de-a lungul veacurilor şi să i se consacre chiar o zi din calendarul bisericesc?" (Plămădeală, 1989: 185). Cicero relevă principalele defecte ale exordiului pe care oratorul trebuie să le evite: „să nu fie banal, comun, comutabil, lung, depărtat de cauză, deplasat, contrar regulilor" (Cicero, 1973: 78).

Literatura de specialitate[2] vorbeşte despre mai multe tipuri de introducere: simplă, insinuantă, măreață şi vehementă. Oratorul poate apela la o *introducere simplă*, cînd se adresează unor creştini care frecventează regulat slujbele bisericii, sau la o *introducere insinuantă*, pentru a atrage şi a cîştiga interesul auditoriului, procedînd asemenea Sfîntului Apostol Pavel, care spunea: „cu iudeii am fost ca un iudeu, ca să dobîndesc pe iudei; cu cei de sub lege, ca unul de sub lege, deşi eu nu sînt sub lege, ca să dobîndesc pe cei de sub lege… tuturor toate m-am făcut ca, în orice chip să mîntuiesc pe unii"(I Corinteni 9, 20, 22). *Introducerile vehemente* se folosesc atunci cînd „auditoriul nu este potrivnic vorbitorului, spre deosebire de *exordiul insinuant*, cînd nu există o potrivire de păreri şi convingeri între vorbitor şi ascultători" (Băjău, 2004*:* 181). *Introducerile solemne* se recomandă în cadrul discursurilor de la sărbătorile împărăteşti (de exemplu, la Naşterea Domnului, Învierea Domnului etc.), la sfinți, precum şi la diferite evenimente din viața parohiei (de exemplu, la vizita ierarhului în parohie etc.).

Un alt moment în prezentarea discursului îl constituie **anunțarea temei**. Lucrările de omiletică subliniază necesitatea anunțării temei, a subiectului despre care se va vorbi. Tema discursului se află în strînsă legătură cu pericopa evanghelică care a fost citită (de exemplu, la Duminica a II-a după Paşti, a Sfîntului Apostol Toma, „Această duminică fiind dedicată Sfîntului Toma, mă voi referi mai mult la această a doua parte a pericopei evanghelice şi la acest Apostol

[2] Vezi Petrescu, 1977: 180-187; Băjău, 2004: 178-182; Movilă, 1996: 38-40.

intrat în mentalitatea comună ca Toma «necredinciosul»)" (Mihoc, 2001: 14). Deşi oratorul poate folosi atît propoziţii afirmative, cît şi negative, practica omiletică le recomandă pe cele afirmative „dintr-o necesitate psihologică şi pedagogică" (Petrescu, 1977: 195).

După anunţarea temei urmează ***discursul propriu-zis***, care constituie ca întindere partea cea mai însemnată din cadrul discursului. „Tratarea reprezintă însăşi hrana duhovnicească dorită şi aşteptată, pe care nu o pot primi de la oricine" (Băjău, 2004: 189). În această parte a discursului se explică, se expune tema, se argumentează şi se combat învăţăturile greşite. În cadrul predicii, preotul poate explica diferite noţiuni noi întîlnite în conţinutul pericopei evanghelice (de exemplu, în predica Duminicii a 22-a după Rusalii, a Bogatului nemilostiv şi a săracului Lazăr, oratorul poate explica auditoriului fie noţiunile *porfiră* şi *vison* („se îmbrăca în porfiră şi vison" - Luca, 16,19)[3], fie termeni folosiţi de ei înşişi în expunerea lor („Răspunsul nostru va fi cel mai simplu cu putinţă. E vorba, fără îndoială de o minune. Ce este o minune? Este ceva ce se întîmplă împotriva legilor fireşti, împotriva legilor naturale…") (Plămădeală, 1989: 262). Predicatorul trebuie să cunoască nivelul de pregătire al auditoriului, dar şi capacitatea de receptare a acestuia. În acţiunea de explicitare, preotul trebuie să dea dovadă de o bună pregătire teologică, de o vastă cultură generală şi de un deosebit tact pedagogic.

Expunerea temei are ca prim obiectiv prezentarea pericopei evanghelice şi adaptarea ei la nevoile societăţii contemporane, pentru o mai bună înţelegere a noţiunilor expuse. Referindu-se la acest aspect, pr. Vasile Mihoc spunea: „Tabloul pildelor (parabolelor) este luat întotdeauna din viaţa de toate zilele. Aşa este situaţia şi cu tabloul pildei din Evanghelia de astăzi. Un tablou pe care, de altfel, îl întîlnim atît de des în lumea noastră: fii care nu au nevoie de părinţi, ci numi de banii şi averea lor; fii pentru care plecarea în lume este mai bună decît casa şi familia părintească, fii care nu ştiu decît să risipească uşor şi repede ceea ce părinţii au adunat cu multă greutate şi în timp îndelungat…" (Mihoc, 2001: 232) În acest sens, oratorul amvonului aduce textul evanghelic în contextul actual. Prezentarea trebuie să respecte anumite condiţii: să fie clară pentru a putea fi înţeleasă, să fie logică a putea fi reţinută, să fie adevărată adică în concordanţă cu învăţătura Sfinţilor Părinţi, să fie adaptată puterii de înţelegere a credincioşilor şi să nu dureze prea mult.

Orice discurs are ca scop convingerea auditoriului, adică determinarea acestuia să adere la ideile prezentate de către emiţător. Pentru aceasta, oratorul însuşi trebuie să fie convins de cele afirmate. Dacă în alte tipuri de discurs convingerile oratorilor pot fi „mimate", în discursul religios acest lucru este mai greu de realizat. Oratorul amvonului va reuşi să convingă doar dacă cuvintele sale sînt rezultatul unei trăiri interioare, a unei puneri în practică a învăţăturii transmise. Uneori, oratorii amvonului apelează la istorioare[4], la relatarea unor întîmplări din viaţa proprie, pentru a-şi convinge auditoriul de realitatea celor afirmate.

[3]Vezi Păcurariu, 2000: 165.
[4] Vezi Plămădeală, 1989: 183.

Complexitatea procesului de convingere variază de la un context la altul. Dacă oratorul se adresează unui auditoriu receptiv, dornic să asculte şi să-şi însuşească cele prezentate de emiţător, efortul depus de orator este doar de sistematizare a noţiunilor prezentate; în schimb, dacă se adresează unui auditoriu cu concepţii diferite de cele ale predicatorului, acesta îşi va construi discursul în aşa fel încît să întărească argumentele proprii şi să înlăture convingerile interlocutorilor, cu scopul de a-i determina să adere la ideile prezentate. De regulă, oratorul unui discurs din cadrul liturghiei are un auditoriu care este deja convins de adevărurile comunicate, scopul fiind de actualizare si de sistematizare a acestor învăţături de credinţă.

După prezentarea discursului propriu-zis urmează ***încheierea*** sau ***peroraţia***. Încheierea discursului ,,este tocmai partea în care oratorul, printr-o mai mare înflăcărare, se încordează cu tot sufletul, pentru ca să învingă de tot şi să obţină ceea ce dorea cu înfocare în tot timpul vorbirii"[5]. Acum are loc o scurtă recapitulare a ideilor principale şi adresarea îndemnului de a pune în practică învăţăturile primite. Spre deosebire de alte tipuri de discurs, cel religios se încheie, de regulă, cu o scurtă invocaţie către divinitate, în numele interlocutorilor, sau cu o întrebare. Prin rugăciunea rostită se cere ajutorul lui Dumnezeu, a Maicii Domnului şi a Sfinţilor pentru a pune în practică învăţăturile: ,,Doamne şi Stăpînul vieţii mele, … duhul curăţiei, al gîndului smerit, al răbdării şi al dragostei dăruieşte-l mie" (Păcurariu, 1989: 382). Încheierea discursului printr-o întrebare invită la meditaţie, la reflecţie: ,,Îl respectăm şi Îl iubim îndeajuns pe Învăţătorul şi Domnul nostru încît să trecem neîntîrziat la fapte?", ,,Eşti tu cu adevărat creştin?" (Mihoc, 2001: 30).

Pentru a-şi atinge scopul dorit, discursul religios nu poate fi ţinut la întîmplare, ci trebuie adaptat la ortodoxie (Gordon, 2001: 105), la ascultători, la orator şi la realităţile lumii contemporane. Adaptarea la ortodoxie presupune ca discursul ţinut de la amvonul bisericii să fie în acord cu învăţătura de credinţă. Adaptarea la ascultători cere ca discursul să fie construit în funcţie de nivelul de instrucţie şi de educaţie religioasă a acestora. Pentru că în biserică nu există un auditoriu omogen sub aspectul capacităţilor intelectuale, preotul trebuie să rostească un discurs adaptat majorităţii prezente. Adaptarea la sine însuşi se referă la ,,conştientizarea predicatorului asupra propriilor posibilităţi şi limite" (Gordon, 2001: 104). Un alt factor care contribuie la atingerea scopului predicii îl constituie adaptarea discursului la realităţile lumii contemporane, la contextul socio-cultural, la contextul în care este rostit discursul religios (de ex., la botez, la cununie, la înmormîntare etc.), întrucît ,,atenţia ascultătorilor nu poate să urmărească decît o dezvoltare care porneşte de la ceva actual, cunoscut, trăit şi de înaltă valoare pentru ei" (Chilea, 1967: 72). În acest sens, conchidem prin cuvintele unui mare orator religios, mitropolitul Antonie Plămădeală: ,,lumea de astăzi a început să vrea altceva, vrea argumente, vrea logică, vrea o desfăşurare de idei, stil sobru şi căutat nu se mai mulţumeşte cu retorici ieftine şi cu floricele" (Plămădeală, 1984: 163).

[5] M. Fabius Quintilian, apud. Petrescu, 1977: 215.

Bibliografie

Izvoare

Biblia, 1990, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfîntului Sinod, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Gheorghescu, Chesarie, 2000, *În dar aţi luat, în dar să daţi*, Editura Almaron, Rîmnicu Vîlcea

Mihoc, Vasile, 2001, *Predici exegetice la duminicile de peste an*, Editura Teofania, Sibiu

Păcurariu, Mircea, 2000, Predici la duminici şi sărbători, la praznice împărăteşti şi ale Maicii Domnului, ale Sfinţilor şi la Sfinţii români; predici ocazionale şi la înmormîntări, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Plămădeală, Antonie, 1989, *Tîlcuri noi la texte vechi*, Sibiu

Lucrări de referinţă

Băjău, Ion, 2004, *Omiletica specială*, Editura Universitaria, Craiova

Branişte, Ene, Branişte, Ecaterina, 2001, *Dicţionar enciclopedic de cunoştinţe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeş

Cicero, Marcus Tullius, 1973, Opere alese, vol. I, ediţie îngrijită de G. Guţu, Editura Univers, Bucureşti

Chilea, Sebastian, 1958, *Predicatorul*, „Mitropolia Olteniei", nr. 3-4

Chilea, Sebastian, 1967, *Consideraţii omiletice actuale*, „Ortodoxia", nr. 1

Cristescu, Grigorie, 1950, Predică şi predicator în vremea noastră, „Studii Teologice", 1950, nr. 3-6

Gordon, Vasile, 2001, Bunul nume al propovăduitorului, condiţie sine qua non a reuşitei predicii, "Teologie şi viaţă", nr. 1-6

Movilă, Mitu, 1996, *Retorică,* Editura Chemarea, Iaşi

Petrescu, Nicolae, 1977, *Omiletica, Manual pentru seminariile teologice*, Editura IBMBOR, Bucureşti

Plămădeală, Antonie, 1984, *Vocaţie şi misiune creştină în vremea noastră*, Sibiu

Vasile cel Mare, 2002, *Comentariu la Psalmi,* traducere de Olimp N. Căciulă, Editura Anastasia, Bucureşti

Literatura şi sacrul

Secularizarea - un debuşeu al gîndirii slabe

Viorella MANOLACHE

Beyond an anachronistic relation and dispute of the concept, secularization became the matrix in which kenoziz continues to act in order to educate the human being to accomplish the original and violent essence of the sacrum and, in fact, of the social life.
The weak thinking attributes can be (re)find into two theological and gnoseological hypostasis (Eugeniu Speranţia and Joseph Ratzinger), into what Gianni Vattimo called, the event's theology.
The weak thinking remains, according to Vattimo, a message which puts into debate liberty from the metaphysics, reponsability and returnig from outside to inside, eliberation from the false conscience (Ratzinger), in order to (re)discover the absolute principle and the absolute faith (Speranţia).

Supusă unei permanente reveniri, revelaţii, moşteniri, întrupări, demitizări şi paranteze, relaţia filosofie-teologie are ca pilon de rezistenţă secularizarea, înţeleasă în sensul originar al *kenozei* creştine ca marcă de interes şi trăsătură constitutivă a unei experienţe religioase autentice.

Potrivit lui Gianni Vattimo (2005), secularizarea presupune înainte de toate, raportul de (pro)venire dintr-un nucleu sacru[1] de care ne-am îndepărtat şi care, cu toate acestea, rămîne activ (chiar şi) în versiunea sa decăzută, distorsionată, redusă la termeni pur lumeşti. Secularizarea indică procesul de derivă ce dezleagă, potrivit lui Vattimo, civilizaţia laică modernă de originile ei sacrale.

Sensul pozitiv al secularizării (ideea că modernitatea laică reprezintă o continuitate şi o interpretare de-sacralizată a mesajului biblic) se (re)cunoaşte şi în teza weberiană a capitalismului modern ca efect al eticii protestante, cu menţiunea că raţionalizarea societăţii moderne nu poate fi (re)gîndită în afara perspectivei monoteismului iudeo-creştin. Modernitatea este un fenomen ce se (supra)pune secularizării, procesul transformării puterii statale de la monarhia de drept divin la monarhia constituţională (pînă la democraţiile reprezentative) putînd fi descris în termeni de secularizare.

[1] În acord cu Aurel Codoban (*Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iaşi, 1998), urmînd traseele filosofice ale lui Roger Callois, Rene Girard, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach sau Mircea Eliade), *sacrul* se manifestă ca valoare ambivalentă, pentru că „valorile au sensul de itinerare spre fiinţă", amalgamînd fascinaţia, admiraţia, cu oroarea, cutremurarea, atît ca sursă, cît şi ca formă primitivă a celorlalte valori. Pentru conştiinţă, *sacrul* devine o categorie transcendentală care face posibilă experienţa religioasă, respectiv constituirea *hierofaniei* şi a *cratofaniei*. Inconştientul înglobează sacrul în subconştient, acolo unde acesta poate fi descoperit ca formaţiune, ca tensiune marcată de transfigurarea unei rupturi - ambivalenţă a conceptelor în centrul cărora se află, potrivit lui A. Codoban, *teama*.

Subiectivitatea modernă se secularizează ca parte a unui sistem de relaţii sociale şi de putere articulat pe un cadru de medieri care fac subiectivitatea mai puţin peremptorie şi o predispun să devină subiectul psihanalizei (Vattimo, 2005: 32-33).

Este uşor reperabilă evidenţa potrivit căreia *tardomodernitatea întîmpină o dificultate majoră în privinţa valorilor conducătoare*. Aşadar, devine imperativă luarea în calcul a faptului că, în funcţionarea democraţiilor şi în cercetarea ştiinţifică, au intervenit schimbări majore menite să (re)poziţioneze religia în contextul modernităţii tîrzii. Aşa cum avertiza Andrei Marga „democraţia procedurală se dovedeşte incapabilă să motiveze suficient vieţile individuale", căci „sîntem, în orice caz, solicitaţi, ca democraţi, să recunoaştem religiei o capacitate de motivare a comportamentului democratic mai mare decît opticile secularizate ale statului laic care au fost dispuse să o facă. În acest înţeles, religia nu mai rămîne o chestiune a vieţii private a persoanei, cum s-a mai putut spune la începutul secolului XX, ci devine o chestiune de interes public, iar poziţionarea în raport cu Dumnezeu devine parte a culturii civice a democraţiilor înseşi" (Marga 2008).

În acord cu Jűrgen Habermas în *Etica discursului şi problema adevărului*, conceptul de *cunoaştere* (în sensul său *tare*, ca reprezentare) este indisociabil de conceptul de *adevăr* (în acelaşi sens *tare*, drept *corespondenţă*). Între aceste borne filosofice, lumea morală încărcată de / cu semnificaţie constructivă, devine motivul pentru care proiecţia unei *lumi sociale inclusive* (constituită din relaţii interpersonale bine ordonate, care intervin între membrii, liberi şi egali, ai unei asociaţii autodeterminate- traducere a *Împărăţiei scopurilor* lui Kant[2]) poate să servească drept substituit pentru referirea ontologică la o lume obiectivă.

În fluxul (con)sensual al *gîndirii slabe*, aşezînd într-o ecuaţie a *regulii lui versus teologia secularizării* şi *ontologia efilării*, sîntem potrivit lui Gianni Vattimo (2005), plasaţi pe coordonatele unei gîndiri mai (pre)ocupate de limitele ei, care lasă deoparte pretenţiile marilor viziuni metafizice şi care aduce în prim-plan, o *teorie a efilării* ca răspuns la destrămarea metafizicii. Vattimo consideră *secularizarea* drept un caz excepţional al *efilării*, iar *ontologia slabă* o transcriere a mesajului creştin, avînd ca rezultat *etica non-violenţei*. Civilizaţia postmodernă nu se mai declară în mod explicit creştină, ci laică, decreştinată, post-creştină, supusă fasonării de către ceea ce Vattimo (2005: 34-35) acceptă prin *secularizare pozitivă* ca trăsătură caracteristică a modernităţii.

O posibilă şi temporară redresare pe coordonatele unei atari (des)ordini globalize(n)te, certifică faptul că Europa este în criză şi legalizează *diferendul slab* dintre creştinism şi raţionalismul iluminist, distanţat de rădăcinile sale creştine, spre a se putea (auto)proclama şi recomanda drept aspect identitar european.

---

[2] Aurel Codoban (*Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iaşi, 1998), stabilea că fundalul filosofic care ne permite formularea problemelor experienţei religioase este alcătuit din criticismul kantian, din fenomenologia luată într-o acceptiune mai largă decît cea husserliană, din filosofia heideggeriană a fiinţei, însoţită nu numai de hermeneutica gadameriană, ci şi de cea a lui Ricoeur. Acestea din urmă, impun în contextul kantiano-fenomenologic, ideea raţionalităţii semnificante. Între experienţa religioasă şi cea kantiană se (inter)pun două tipuri de experienţe: *situarea în planul cunoaşterii* (cazul experienţei kantiene), şi în cel al *existenţei* (cazul experienţei religioase).

În viziunea lui Joseph Ratzinger[3], principala caracteristică a acestui tip de *iluminism radical* se (re)cunoaşte în accentul pus pe „raționalitatea ştiințifică" şi „pur funcțională", potrivit căreia „este rațional doar ceea ce poate fi demonstrat experimental".

Alternativa propusă de Ratzinger pentru un atare model pragmatic-experimental o reprezintă, după modelul habermasian al asociațiilor comunicaționale, recursul la dialogul dintre culturi, dintre credință şi rațiune, cu mențiunea că tradiției iluministe i se propune conştientizarea limitelor şi întoarcerea la izvoarele sale, (re)stabilindu-se, astfel, legătura cu „rădăcinile memoriei istorice a umanității".

Potrivit lui Gianni Vattimo (2005: 38-39), acest *recurs dialogal*, confirmă atributul pozitiv al secularizării drept efilare a structurilor sacrale ale societăților iudeo-creştine şi trecerea la o etică a autonomiei laicize(n)te a statului, la o mai lejeră literalitate în interpretarea dogmelor şi a preceptelor- aşadar, o deplină realizare a *kenosis*-ului, ca dizolvare progresivă a elementelor de religiozitate naturală în favoarea unei (re)cunoaşteri mai netede a esenței autentice a credinței. Dincolo de a presupune o relație (ana)cronic-logomahică, secularizarea devine modul în care *kenoza* continuă să se realizeze în termeni tot mai clari, pentru antrenarea omului în depăşirea esenței originare (violente) a sacrului şi a limenelor vieții sociale (Vattimo, 2005: 40).

2. *Sub vălul teologico- politic al secularizării: (Re)activări istorice*

Angajat într-un dialog cu Sorin Antohi (*Secularizare, Teologie şi boicotul Istoriei*, *Budapesta, 5 decembrie 2005*, text apărut inițial în *Idei în Dialog*, nr. 6, 2007), Mihail Neamțu îşi propune să fixeze cadrul lax al discuției despre „chestiunea teologico-politică", stabilind că teoretizarea teologico-politică în America, Franța sau Marea Britanie reprezintă un efect /un simptom al secularizării. Potrivit lui Mihail Neamțu în Apus, abundă cărțile care propun o lectură genealogică a fenomenului secularizării, fie că este vorba despre filozofi sau teologi. Dispariția vechilor instituții ale sacrului (cel mai adesea prin eroziune) semnalizează – în acest neconsumat „Bizanț după Bizanț" – un proces ireversibil de secularizare.

Dacă ar fi să îi dăm crezare lui Sorin Antohi, în lipsa unor instrumente hermeneutice adecvate de interpretare a „luminilor lumii moderne", teologii au cultivat fie inerția fobică, fie tactica amînării. Naşterea universităților vernaculare – care au inclus fiecare, atît la Iaşi (1860) cît şi la Bucureşti (1864), (şi) o facultate de teologie ortodoxă – n-a provocat o dezbatere serioasă şi asupra (re)situării discursului teologic în sfera publică a spațiului cultural. Aşadar, „dacă luăm anul 1848 drept punct de reper pentru construcția ideii naționale, atunci constatăm ca unitarienii începuseră cu o sută de ani înaintea ortodocşilor. Ne ramîne acum o ultima întrebare: de ce discuția n-a continuat însă sistematic după naşterea României Mari la 1918"[4].

Se impune o primă precizare: fără a dispărea (prin disipare / înlocuire sau prin alte forme de exterminare brutală) elita tradițională românească**,** recunoscută şi în / prin noua generație**,** formată în Occident, se va deschide intelectual, politic, industrial către modelul apusean, de care era legată ombilical. În baza acestei logici se creează un cadru

[3] În Andrei Marga, *Philosophia et Theologia Hodie*, ediția a II-a, Editura Efes, Cluj, 2003.

[4] *Secularizare, Teologie şi boicotul Istoriei,* Mihail Neamțu în dialog cu Sorin Antohi, în *Idei în Dialog*, nr.6, 2007, vezi http://www.romaniaculturala.ro/articol.php?cod=7702.

favorizant de afirmare/instalare (la timona!) a unei noi elite (intelighenții). Structura modernității românești, cu tot ceea ce comportă această confruntare agonistic-constructivă între tradiție și noutate, va fi susținută, politic, prin/de confruntarea elitei tradiționale cu noua elită progresistă, modernă (sau, calchiindu-i pe latini, *hodiernă*!). Discuția nu a putut fi continuată, sistematic, probabil și din motive de amplasament istorico-politic, întreținut de imperativul desantului *formelor* europene asupra *fondului* autohton.

Cercetînd mai îndeaproape articolele publicate în *Telegraful Român*, de la începutul anilor '30, am remarcat faptul că elitele religioase au respirat (și ele) în „duhul" a două valori supraordonatoare: cea ortodoxă și cea națională, (re)aducînd discursul teologic din amvon în sfera publică a spațiului cultural!

Istoric, să nu uităm că la 10 / 11 februarie 1938, Carol va înlocui „guvernul Goga" cu un guvern consultativ condus de Patriarhul Bisericii Ortodoxe, Miron Cristea, guvern care avea în componența sa atît membrii elitei tradiționale, cît și pe cei ai noii elite militare (ministrul apărării va fi ales în persoana lui Ion Antonescu). Ca atare, elita religioasă își va consolida și ea poziția, prin actul (co)participării (fie aceasta și de fațadă!) la guvernare !

Potrivit aceluiași Sorin Antohi, după instalarea comunismului, intelighentsia a fost transmutată, într-o proporție covîrșitoare, din sfera umanistă în învățămîntul tehnic, mai cu seamă după reforma educației din 1958. Așa că, în anii 1977, formula liceelor industriale și a politehnicizării părea a fi extinsă aproape integral. Aceasta ar explica contraofensiva imaginarului utopic, confirmată prin faptul că, pe fundalul educației tehnice, bazată masiv pe științele naturii, în România anilor 1970-1980 mișcarea „science-fiction" va lua proporții uriașe, depășind-o pe cea scientistă. „În acest mediu circulau cele mai multe cărți de ezoterism sau magie (inclusiv manuale practice). Această grupare era dublată de cei – nu puțini – pasionați de antroposofismul lui R. Steiner, tradiționalismul lui J. Evola sau R. Guénon. Disperarea existențială la care comunismul te condamna conducea la traiectorii cu totul uimitoare: isihasm (combinat sau nu cu yoga), meditație transcendentală[5] etc. Unii oameni au ajuns chiar la rătăcirile *New Age* cele mai nefaste. În România anilor '80 au existat persoane care aderaseră complet la „scientologie" (...). Am putut constata existența unei hiper-estetici *dandy* ortodoxiste care rămîne notabilă pînă astăzi"[6].

O ultimă precizare: coagulîndu-se politic într-o „schemă istorică răsturnată", comunismul românesc a operat, în primul rînd, o politică de denaturare și deturnare a

[5] O atare opțiune (deloc surprinzătoare!) în/din interiorul intelectualității românești, este amintită și de Alexandr Soljenițîn în *Arhipelagul Gulag* (volumul 3, 1918-1956, Editura Univers, București, 2008), prin recursul la imaginea evreului în vîrstă, simpatic, cu figură de intelectual, cu expresie inteligentă, ironică, fizionomist și grafolog, absolvent (nu de învățămînt tehnic!) al facultății de biopsihologie din București. *Disperării existențiale*, *rătăcirilor* și *reacțiilor la presiunile tehnice* de care vorbea S. Antohi, Soljenițîn oferă prin Masamed („yoghin veritabil" este cel care e „gata , chiar de mîine să înceapă cu tine un curs de hatha-yoga"), imaginea „evreului gata să lucreze la comune", ale cărui „cursuri" trezesc în Soljenițîn imposibilități și regrete: „ce păcat însă că ni se dau soroace prea scurte în această universitate! Sînt copleșit! N-am timp să cupring totul!" (p. 100-101).

[6] Idem.

evenimentelor, de defalcare şi defazare a timpului istoric în perioade/momente surprinse în ipostaza lor deconstructivă de violentatoare a puterii.

Ajustarea permanentă a traiectoriei ascensional-politice a antielitei comuniste româneşti (mai ales printr-o educaţie tehnică) a presupus, ca de la sineînţeles, subordonarea definitivă a capitalului economic, cultural, social, simbolic şi religios etc. unui capital politic atent şi harpagonic tezaurizat.

Catalogată drept una dintre instituţiile conservatoare, şi ca atare opozante regimului „progresist-comunist", din 1945 s-a încercat transformarea bisericii ortodoxe (în special) într-o *curea de transmisie a propagandei comuniste* către sate, unde preoţii aveau o influenţă capitală asupra ţărănimii. Oferind ca model structural, aşezarea antielitei bisericeşti în sindicate, comuniştii au recurs la metode concrete de implicare şi control a vieţii religioase.

Epurînd capitalul religios de form(u)ele sale „anti-sistem", noul imperativ al formării antielitei bisericeşti avea în vedere, pe lîngă pregătirea politică a preoţilor şi o pregătire ştiinţifică, adecvată noilor idealuri (prin *epurare* şi *selectare!*). Reorganizarea clerului monahal pe noi baze, va îmbina, după cum se ştie, viaţa duhovnicească cu cea social-politică şi culturală, reformarea instituţiilor pentru pregătirea clerului de mir şi monahal, revizuirea predicilor, propaganda bisericească în favoarea statului şi a regimului comunist, dezvoltarea „relaţiei speciale" cu Moscova, combaterea şovinismului şi prozelitismului, precum şi colaborarea frăţească cu Bisericile Ortodoxe surori.

În opţiunea noastră, tocmai acest „nou corset ideologic" obligatoriu şi slăbirea (pînă la absorbţie) a capitalului religios şi nu disperarea existenţială au dus la acceptarea unor forme/ formule precum: isihasm, meditaţie transcendentală, New Age, scientologie- mişcări care au supravieţuit căderii sistemului comunist şi care se organizează (şi astăzi!) drept opţiuni (la graniţă filosofico- religioase)!

3. În loc de concluzii. Ipostaze (teo)gnoseologice ale Orientului şi Occidentului: Eugeniu Speranţia şi Joseph Ratzinger.

Dacă Gianni Vattimo (supra)punea ideea „negării Dumnezeului moralei", disoluţiei metafizicii, al „Dumnezeului filosofilor", sîntem tentaţi să credem că orice discurs de întemeiere teologico- filosofică îşi propune de fapt să desprindă fiinţa din felul ei de a se situa în evenimentul planetar al unui *Ge-Stell (*heideggerian), confirmînd sau, din contră, infirmînd faza împlinirii nihilismului şi (con)sumarea fiinţei în valoare.

Există însă un eseu, mai puţin comentat, al lui Eugeniu Speranţia publicat în *Luceafărul* (1942/ II: 202-210) în care acesta anticipa o atare posibilă (re)aşezare a discursului filosofico-teologic sub însemnele *gîndirii slabe*, stabilind şi azimutele atributelor *tari* ale cunoaşterii lui Dumnezeu prin *raţiune* şi *cunoaştere*.

La 65 de ani distanţă, (pe atunci cardinal) Joseph Ratzinger, în lucrarea *Despre conştiinţă*, publicată la Ignatius Press, San Francisco, California, 2007[7] provoca atenţia prin două eseuri despre conştiinţă, menite a diagnostica, deopotrivă, patologiile religiei şi ale raţiunii, propunînd, cu instrumentar filosofico-teologic, (co)relaţionar(l)itatea *raţiune-credinţă- religie*.

[7] Joseph Ratzinger, 2008, *Despre credinţă*, Editura Galaxia Gutenberg, Tîrgu-Lăpuş.

Ceea ce nu se ştie este tocmai faptul că E. Speranţia opta şi el la începutul anilor ’40 pentru confruntarea dintre două tipuri de cunoaştere: „ştiutul *aflat*” vs. „ştiutul *crezut*”. Cu menţiunea că *ştiutul crezut* deriva dintr-o mişcare subiectivă, „centripetală”, dintr-o atitudine dictată de structura şi condiţiile interioare ale subiectului. O atare dihotomie, naşte însă alta: credinţa „pură” vs. credinţa „motivă” (sau „anticipativă”). *Imperativele* şi *aprecierile* sînt specii ale *credinţei motive*, exprimarea lor verbală cuprinzînd fie termenul „trebuie”, fie o aluzie la noţiunea de *preferinţă*. În rezumat, ele sînt, ca oricare alt *ştiut*, materie de afirmaţie referitoare la o *dirijare* spre existenţă în sensul că ele implică „impulsiunea de mişcare”, aşteptarea sau tendinţa.

În ceea ce priveşte *cunoştiinţa empirică* şi *practica utilitară*, E. Speranţia stabileşte că raportul dintre ele este analog celui dintre model şi mulajul său (negativul): unul e „in-primat” sau „impresie”, celălalt e „ex-primat” sau „expresie”. Cu menţiunea că, dincolo de clişeul capricios al unei atari dihotomii, între *impresie* şi *expresie* se interpune un alt factor: cel *selectiv*.

Şi iată că după o jumătate de veac pentru un teofilosof ca J. Ratzinger, „morala conştiinţei” şi „morala autorităţii” devin parte a unei opţiuni „preconciliare”, opuse şi prinse în luptă. Ideea liberală de conştiinţă se subsumează la Ratzinger, imperativului potrivit căruia conştiinţa nu deschide calea mîntuitoare spre adevăr. Ea este acea facultate care renunţă la adevăr, devenind justificarea subiectivităţii şi a conformismului social, ca valoare de mediere sau, în termenii lui Speranţia, de „dirijare spre existenţă”.

Dacă E. Speranţia propunea evitarea *clişeelor capricioase*, J. Ratzinger (supra)pune această noţiune celei de *obişnuinţă*, considerînd că „nu sîntem în stare să identificăm conştiinţa omului cu autoconştientizarea Eu-lui, cu siguranţa subiectivă despre sine şi cu conduita sa morală. Pe de o parte, această conştientizare ar putea fi o simplă reflectare a mediului social şi a opiniilor aflate în circulaţie. Pe de altă parte, ea ar putea deriva şi dintr-o lipsă de autocritică, dintr-o deficienţă a plecării urechii la profunzimile propriului suflet” (Ratzinger, 2008: 29).

Potrivit lui E. Speranţia, activitatea cognitivă prezintă un caracter ritmic, regulat, atunci cînd elementul ajutător cognitiv este adecvat circumstanţelor mediului.

Concentrarea eului, ca tot unitar, solicită o veşnică supraveghere, dar şi o normare directă sistematică, adică *alegerea unui criteriu stabil de autoguvernare*. Dar alegerea unui criteriu de evaluare şi normare presupune proclamarea unui „crez” care însă nu poate fi de întrebuinţare limitată şi pur subiectivă.

Discuţia este concentrată de E. Speranţia în jurul ideii de *personalitate* ca ansamblul armonic al comportamentului sufletesc în sensul că ea se acordă (sau tinde să se acorde) eul cu sine însuşi. Regularitatea şi armonia activităţii, direcţia ei precisă, nu este suficientă dacă se vădeşte numai în porţiunile ei de detaliu, numai în fiecare *act* în parte, ci sufletul nostru, cu cît dispune de o mai mare putere de control şi auroguvernare, pretinde ca suma tuturor actelor să tindă spre rezultanta totală rectilineară. Acest comandament însă nu se împlineşte decît prin afirmarea unui *sens unic al vieţii şi existenţei* (Speranţia, 1942: 202-210), echivalent cu autoconştientizarea Eu-lui de care vorbea şi J. Ratzinger.

Dacă pentru E. Speranția *alegerea unui criteriu stabil de autoguvernare* şi *sensul unic al vieții şi existenței* sînt elementele care concentrează şi definesc conştiința şi credința, pentru J. Ratzinger există două niveluri ale conştiinței derivate din scolasticism: *anamneza* şi *conscientia*.

Activității tranzitare, din afara ariei pe care o (pre)stabilea Speranția, Ratzinger îi propune *anamenza inoculată în ființă*, care are nevoie de asistență „din afară" pentru a deveni conştientă de sine. Cu mențiunea că, acest *în afară*, ca şi la Speranția, are o funcție maeutică, şi potrivit lui Ratzinger, nu impune nimic de natură străină, ci doar face să rodească ceea ce îi este cararacteristic *anamnezei*, şi anume *apetența interioară pentru adevăr*.

Dacă *anamneza* ține de un nivel esențialmente ontologic, *conscientia* desemnează nivelul judecății şi al deciziei, adică *actus*-evenimentul care se petrece. Actul conştiinței implică cunoaşterea de bază în situațiile concrete, printr-o interacțiune a funcțiilor de control şi decizie.

Potrivit lui E. Speranția, credința este un bun autentic, definitiv şi inerent gîndirii teoretice şi practice. Aşa cum sublinia în *Supremația credinței pure* (Bucureşti, Editura Cugetarea, 1939) gîndirea, acțiunea, viața socială şi culturală se întemeiază pe un număr de *credințe* ce nu pot fi controlate dar nici zdruncinate.

> „Prin autoritatea, prin taina provenienței sale, prin caracterul indiscutabil al temeiurilor sale, tot ştiutul obținut prin simplă credință ne depăşeşte din toate părțile de parcă ne-ar cuprinde în sine, pe cînd ştiința empirică e întotdeauna depăşită de setea noastră, de avînturile noastre spirituale. De natură religioasă este credința în postulatele inerente ale gîndirii, pentru că această credință este sădită printr-un decret superior, de sursă incognoscibilă. De natură religioasă este credința în triumful valorilor, pentru că ea depăşeşte fortuitul din jurul nostru tronînd peste vrăjmăşia trecătoare; pentru că prin credință s-a creat în lume acțiunea şi numai acțiunea dă realitate „Lumii". De natură religioasă este credința în ceea ce ți-a spus „un altul": crezămîntul pe care-l oferi e un lucru sfînt, de aceea nu-l oferi oricui şi oricum. Şi simți bine că e comandament religios acela de-a putea merita oricînd crezămîntul acesta, din partea oricărui omenesc. Numai cînd crezi într-un principiu *absolut*, credința ta poate fi *absolut* religioasă" (Speranția, 1942: 209-210).

Imperativul, la care va apela mai tîrziu un teosof romano-catolic ca J. Ratzinger, este *în acord* cu întoarcerea la principiul şi *credința absolutului religios* al lui Speranția. Pentru că ambele perspective teognoseologice iau în calcul posibilitatea de a (re)aduce societatea la valorile morale recelate pe un traseu care să evite conştiința „falsă", conştientizarea superficială şi reducerea ființei umane la subiectivitatea sa.

Oricine pune semnul de egalitate între conştiință şi convingere superficială identifică astfel conştiința cu o certitudine pseudoraționalã, o certitudine compusă, potrivit lui Ratzinger, din fățărnicie, conformitate şi letargie.

Credința absolut religioasă a lui Speranția poate fi regăsită, în termenii lui Ratzinger, prin implicarea în ecuația toleranței creştine a unor invarianți ca autoritatea harului, Logosul-adevăr întrupat, căința şi iertatea, toate ca răspuns profund la *anamneza divină*.

În concluzie, anticipări ale efectelor atribuite *gîndirii slabe* se regăsesc (şi) în cele două *ipostaze (teo)gnoseologice* (Speranţia şi Ratzinger), apropiate voluntar de noi printr-o (re)definire a ceea ce Vattimo desemna prin noţiunea de *teologie a evenimentului*.

Evenimentul (marcat la Ratzinger de fuziunea dintre credinţă - raţiune - conştiinţă-har) devine activ *în* ceea ce se întîmplă, formîndu-se din interior (ştiut fiind că la Speranţia activitatea de auto-construcţie se exercită *în afară*). Căci un *eveniment* nu este un lucru, ci *(alt)ceva* aflat în mişcare într-un lucru.

Şi dacă ar fi să-i dăm crezare unui Vattimo, evenimentele sînt realizate în lucruri şi, ca atare, ele capătă actualitate şi prezenţă, într-un mod provizoriu şi revizuibil. Astfel, *gîndirea slabă* rămîne un mesaj care pune în mişcare o gîndire ce va atrage libertatea faţă de metafizică şi va repune în discuţie responsabilitatea întoarcerii din afară în sine, sau, în termenii (*teo)gnoseologici* ai lui Speranţia şi Ratzinger, eliberarea de sub primatul „conştiinţei false" spre a (re)descoperi principiul *absolut* al credinţei *absolut* religioase.

Bibliografie

Blumenberg, Hans, 1964, *„Säkularisation". Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität*, în *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, hrsg. von Helmut Kuhn und Franz Wiedmann, München, Pustet, Diskussionsbericht von Hermann Braun

Brown G., Callum, 2001, *The Death of Christian Britain, Understanding secularization 1800-2000*, London, Routledge

Chadwick, Owen, 1990, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century,* Cambridge University Press

Codoban, Aurel, 1998, *Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iaşi

Habermas, Jűrgen, 2008, *Etica discursului şi problema adevărului*, Editura Art, Bucureşti

Habermas, Jűrgen, 1993, *Discursul filosofic al modernităţii. 12 Prelegeri,* Editura All, Bucureşti

Habermas, Jűrgen, 2000, *Conştiinţă morală şi acţiune comunicativă,* Editura Substanţial, Bucureşti

Marga, Andrei, 2003, *Philosophia et Theologia Hodie*, ediţia a II-a, Editura Efes, Cluj

Marga, Andrei, 2008, *Diagnoze: Articole şi eseuri*, Editura Eikon, Cluj-Napoca

Martin, David, 2005, *Secularization. Towards a Revised General Theory*, London School of Economics

Milbank, John, 1990, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell

Ratzinger, Joseph, 2008, *Despre credinţă*, Editura Galaxia Gutenberg, Tîrgu-Lăpuş

Remond, Rene, 2003, *Religie si societate în Europa: secularizarea în secolele al XIX-lea si XX, 1780-2000,* Editura Polirom, Iaşi

Speranţia, Eugeniu, „Reflexiuni gnoseologice. În pragul Teodiceei", în *Luceafărul*, 1942, II

Vattimo, Gianni, 2005, *A crede că mai credem. E cu putinţă să fim creştini în afara Bisericii?,* Editura Pontica, Constanţa

Vattimo, Gianni, Pier Aldo Rovatti, 1998, *Gîndirea slabă*, Editura Pontica, Constanţa

Weber, Max, 2007, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Editura Humanitas, Bucureşti

Arşavir Acterian *în căutarea lui Dumnezeu*

Loredana OPĂRIUC

The author of the Diary in search of God *is both character and witness in the beautiful story of the interbelic literature and also in the dramatic story of the communist enjailment. His spiritual family is not made up only by his sister (Jeni Acterian) or his too-early lost brother (Haig Acterian), but also by famous intelectuals like Eugen Ionescu, Emil Cioran, Mircea Eliade, Nicolae Steinhardt etc. Unlike most of his fellows, Arşavir Acterian tried to make a work of art out of his life, less out of intense writing. His diaries describe the path of a mystical spirit, with a rich inner life, translated in a special poetic of wonder. As years go by, his confession gets closer to prayer and his search comes to the end of certainty.*

Chiar dacă în familia Acterian credinciosul ardent era Haig, cel dispărut în cețurile războiului pe frontul rusesc, fratele mai mic, Arşavir, se apropie treptat de învățătura creştină, ajungînd ca în ultima parte a vieții, atunci cînd şi-a putut vedea scrierile publicate, să-şi intituleze unele dintre aceste opere destinate odinioară sertarului *Jurnal în căutarea lui Dumnezeu* sau *Cum am devenit creştin*. Titlurile ne pot îndrepta pe căi greşite, pentru că nu avem de-a face cu mărturisirile unui mistic preocupat doar de credință sau cu o poveste senzațională despre convertire, ca în cazul prietenului său de lot, Nicolae Steinhardt: ultimul Acterian se aliază creştinismului, ortodox îndeobşte, prin ceea ce are acesta estetic şi etic, mai ales dragostea înțeleasă ca esență şi finalitate a existenței. Dacă Steinhardt a pornit pe drumul creştinismului de la fascinația produsă de sunetul clopotelor, în cazul confratelui său armean apropierea s-a datorat întîlnirii edificatoare cu membrii Asociației Studenților Creştini Ortodocşi, audierii conferințelor pe teme religioase[1], printre conferențiari numărîndu-se şi Mircea Vulcănescu, evocat inclusiv în ultima însemnare a jurnalului drept „o făptură minunată", care odinioară spunea despre numele *Arşavir* că este „nume de înger" (Acterian, 1994: 63), atrăgînd malițioase ironii ionesciene şi cioraniene.

Debutînd în volum la 85 de ani (în 1992, cu *Jurnalul unui pseudofilosof*)[2], din cauza vremurilor puțin prielnice dar şi datorită unei discreții aparte, Arşavir Acterian

[1] În *Cum am devenit creştin* rememorează perioada respectivă: „Nu după multă vreme – ascutînd şi citind cărțile pe care mi le recomandau, dar mai ales participînd la slujbele religioase cu regularitate – mi-am schimbat viziunea necreştină într-o salvatoare credincioşie care mi-a fost într-un fel salvatoare în multe privințe şi în mulți ani grei prin care mi-a fost dat să trec" (p. 7).

[2] În vara lui 1988, după ce predă manuscrisul primului jurnal Magdalenei Popescu, are emoțiile începătătorului şi cinismul omului trecut prin viață: „Ce-o fi, o fi. Că de-o fi să se publice o carte sub

şi-a risipit în publicistica interbelică o mare parte din energia creatoare, canalizată, în anii comunismului, către supraviețuire, prin urmare scrierile nu-i excelează prin cantitate, dar, ca şi în cazul surorii „greu de mulțumit", paginile sale despre oameni şi despre călătoria sa prin viață fascinează prin perspective inedite, prin curajul ideilor şi stil fermecător[3].

Autodeclarîndu-se „leneş" (titlul jurnalului de tinerețe era *Jurnalul unui leneş*), „pseudofilosof" şi chiar „Nastratin" în titlurile menite să-i recupereze simbolic existența, acest Oblomov nevoit să trăiască din publicistică şi apoi din comerț cu cărți, îşi începe monologul diaristic cu mărturisirea cinică şi demitizantă „Scriu ca să fac ceva", ediția completă a jurnalului, apărută în 2008, înregistrînd perioadele 1929-1945 şi 1958-1990, de la 22 la 83 de ani.

Experiența închisorii, „în două reprize", cum ironic îi plăcea să spună, nu apare nicăieri relatată în jurnal, în schimb este inclusă, rezumată şi chiar stilizată de o discreție căreia-i repugnă exhibarea suferinței în *Trei amintiri de puşcăriaş*, consemnate ca trei procese verbale, fără nimic patetic, de parcă l-ar fi obligat la tăcere copleşitoarea dorință a lui Vulcănescu, – „Să nu ne răzbunați!" - , pe care o numeşte „nobila teamă a unui adevărat creştin" (Acterian, 1994: 224), un creştin declarat model de umanitate. Mai mult, în *Despre unele pătimiri ale puşcăriaşilor politici* nu foloseşte deloc persoana întîi şi inventează un alt nume pentru „privilegiatul şi năpăstuitul" care a trecut prin iadul închisorii – Alexandru Nazarie[4]. Nici măcar în *Amintirile unui supraviețuitor*, incluse în volumul *Cioran, Eliade, Ionesco* nu există relatări ale experienței concentraționare, deşi titlul poate crea asemenea aşteptări, nici detalii despre „pactul" legionar, prezentat exagerat de posteritate în cazul atîtor colegi de generație („pentru vînătorii abuzivi de «legionari», consemnez că în tinerețe era adept al lui Gandhi!" va scrie, exasperat de vremurile uneori greşit vindicative, Florin Faifer în numărul al nouălea al *Convorbirilor literare* din 2006). Amintirile sale sînt legate de copilăria unui armean în Constanța începutului de secol, un amestec de magie şi viață grea şi un document de epocă. De altfel, aceeaşi tăcere în privința marilor drame se observă şi în *Jurnalul unei ființe greu de mulțumit*, membrii familiei Acterian refuzînd cu încăpățînare lamentația.

Revenirile succesive asupra paginilor de jurnal, retuşările pe care Arşavir le mărturiseşte, au ca noimă şi eliminarea, pe cît posibil, a subiectivității patetice, de

---

numele meu, şi la vîrsta mea de 81 de ani, m-ar rîde şi curcile" (Acterian 1994: 188). Cartea va apărea abia peste patru ani.

[3] Din păcate, proiectatul volum *Eminescu văzut de contemporanii săi*, pentru care adunase material timp de trei ani la Biblioteca Academiei şi care ar fi trebuit să-i marcheze debutul în volum, n-a mai putut apărea pentru că dosarele au fost confiscate de securişti în urma arestării şi apoi arse, informațiile fiind considerate fără importanță (*sic*!).

[4] „Om de o mare decență a sentimentelor, preferă să treacă sub tăcere aceste încercări ale soartei" va spune Florin Faifer într-un text de escortă din ediția definitivă a jurnalului (Acterian 2008: 20) iar alte lecturi profesioniste îi sprijină opinia: „O adevărată superstiție a pudorii e de întîlnit la Arşavir Acterian, un fel de bun-simț obsedant, am zice, care face pereche (inversă) cu mania eliadescă a self-etalării, cu fascinația ionesciană a abisului propriu sau, în cazul lui Mihail Sebastian, cu superstiția sincerității totale" (Mihăilescu 2004: 29).

aceea abundă eseistica şi mai puţin faptul de viaţă atunci cînd personajul rămîne doar el însuşi. A pune între paranteze propria existenţă este atitudinea constantă a povestitorului, în schimb, se construieşte treptat imaginea unui supravieţuitor care asistă neputincios la trecerea în nefiinţă a fraţilor şi a prietenilor (printre aceştia, Alice Botez, Eliade, Steinhardt, Marieta Sadova) şi care constată, la un moment dat, că este cel mai bătrîn dintre locatari, trăind uneori, în ciuda eforturilor raţionale, „gustul amar al sfîrşitului de viaţă". Plimbările prin cimitir, fotografiile cu cei dispăruţi, necrologurile declanşează amintiri şi reflecţii sceptice: „Nu fusesem de mult la Bellu. Cimitirul a devenit un adevărat muzeu. Mai toată generaţia mea figurează acolo, în morminte sărace sau somptuoase. Mausolee numeroase, care trebuie să fi costat bani grei. La ce bun?" (Acterian, 1994: 12). Prin comparaţie cu mulţi dintre cei dispăruţi, autorul nostru a avut şansa unei vieţi duse pînă la un capăt firesc, pentru care îşi va mărturisi în diverse feluri recunoştinţa: „Începe să-mi fie ruşine de atîta nemeritată longevitate" (Acterian, 1994: 147).

Jurnal în căutarea lui Dumnezeu apare în 1994 şi cuprinde însemnări din deceniul al nouălea al secolului trecut, din 1981 pînă în 1990 (augmentate în varianta finală din 2008), atribuind scrierii diaristice o autentică dimensiune religioasă.

Într-o însemnare din 1982 afirmă şi efectul terapeutic al jurnalului, asemănător unei spovedanii: „Scribăria asta te linişteşte, te calmează măcar în timpul cînd scrii" (Acterian, 1994: 21), opinia confirmîndu-i-se la moartea lui Alice Botez, cînd rîndurile se multiplică pentru că numai aşa reuşeşte să-şi atenueze tristeţea, iar în 1986 îşi reconfirmă cu umor nastratinesc tipic ideea verificată de suficiente ori: „e ca şi cum aş fi luat o pastilă de Diazepam, Rudotel, Distonocalm sau Insidon" (Acterian, 1994: 157).

Bătrîneţea, cu „uitucismele" ei înseamnă, în viziunea autorului, „a doua copilărie, mai puţin aureolată", încît deschiderea către oameni, naivitatea, prospeţimea uimirii fac din vîrsta a treia un timp al fericirii şi al pregătirii pentru moarte, atît de importantă în concepţia creştină: „Ce mai pot aştepta după cei 77 de ani? Loc de înmormîntare am, bani de înmormîntare am pus deoparte, ca să nu mă înjure nimeni că i-am pus la cheltuială. Mă rog să am parte de un accident subit sau de un stop cardiac, ca să-mi închei onorabil şi fără mari suferinţe aventura mea terestră. Voi mai citi pînă atunci cîte o carte, voi mai mîzgăli un caiet, îmi voi face – cît voi mai putea – plimbările mele zilnice, nespus de plăcute, în Parcul Herăstrău" (Acterian, 1994: 127).

Din albumul unei generaţii. Asimilat generaţiei criterioniştilor (sau trăiriştilor, după denumirea dată de Şerban Cioculescu), ultimul dintre Acterieni va publica portrete inedite ale congenerilor şi pagini de corespondenţă care construiesc un document preţios al epocii interbelice şi chiar postbelice, de pe poziţia unui martor şi a unui spectator care nu a vibrat la febra recunoaşterii manifestată de ceilalţi, preferînd

să-şi cultive contemplativ grădina de candid[5] şi să-şi facă din propria viaţă un model de existenţă senină[6].

Elev al lui Ion Barbu şi prieten al lui Ionescu, Cioran, Eliade, Emil Botta, Petru Comarnescu ş.a., consemnează în paginile diaristice întîmplări şi conversaţii care completează cu elemente inedite ori chiar pitoreşti figurile unor tineri ce urmau să se consacre superlativ în deceniile care au urmat. Un exemplu de acest fel îl constituie amintirea despre „Corabia cu rataţi", o asociere prietenească înfiinţată la sugestia lui Emil Botta, din care mai făceau parte, pe lîngă Arşavir, şi Pericle Martinescu şi alţi tovarăşi de ... local. Emil Botta, „amorezat ca un smintit" de Clody Bertola, după cum el însuşi se confesa teatral într-o scrisoare, purtîndu-se execrabil cu iubitele de care voia să scape şi imprevizibil pînă la derută cu ceilalţi, este un prieten al cărui chip îl urmăreşte pe autor în multe momente de linişte sau de cumpănă. Tot din familia sa spirituală face parte şi Vulcănescu, apreciat aproape encomiastic de fiecare dată şi pe care îl zugrăveşte inclusiv cu metehnele care-l umanizau, sporindu-i farmecul, precum plăcerea de a mînca „pînă la zece prăjituri". Despre teatrul lui Ionesco, al cărui prieten foarte apropiat fusese în tinereţe, va nota în 1983, într-un limbaj degajat de solemnitatea şi încremenirea criticii, că reprezintă în transfigurări diverse „trînta cu moartea, cu ideea morţii, cu faptul morţii" (Acterian, 1994: 72), imaginea marelui dramaturg completîndu-se cu detalii revelatoare. Este prezent în aceste însemnări şi Eliade, „setos de relativităţi" după călătoria în India în căutarea absolutului, despre ale cărui scrieri ştiinţifice îşi va exprima nedumerirea cu umor involuntar („O bolmojeală întreagă, problema *camuflării sacrului în profan*"), dar în rîndurile de după moartea acestuia nu va ezita să-l numească „un filotim" şi „un culturalgiu fanatic". Nici *Devenirii întru fiinţă* a lui Noica nu îi acordă evlavia la care ne-am aştepta, deşi o parcurge cu multă conştiinciozitate pînă la capăt, dar „cu chiu cu vai" şi declarîndu-şi inapetenţa pentru o asemenea filosofie. Mai mult, despre *Tratatul de ontologie* va spune că e „greu de citit, fastidios, dacă nu şi plicticos" (Acterian, 1994: 90-91) iar definiţiile fiinţei i se par „o horă zbicită de cuvinte" sau „o adevărată sarabandă de subtilităţi", deşi nu neagă „bijuteriile verbale"; în schimb, îi apreciază superlativ *Meditaţiile despre viaţă în anii tîrzii*, parcurse dintr-o revistă şi îl numeşte entuziast pe autor „excepţional scriitor" şi „incomparabil eseist". Îl captează, apoi, paginile de memorii ale lui Lovinescu, acolo unde criticul senin şi nedezmînţit în ochii contemporanilor îşi dezvăluie spaimele şi neputinţele, jurnalul lui Mateiu Caragiale, încîntător prin excentricitate sau corespondenţa lui Zarifopol. Îl enervează psitacismul, preferîndu-l ca model pe Rilke din *Scrisori către un tînăr poet*, în viziunea căruia a scrie înseamnă a nu putea exista altfel, îl descumpănesc excesele terminologice şi

[5] Bedros Horasangian remarca, pe bună dreptate, că „nu avea obsesia *autorlîcului*" (Acterian 2008: 14), Dan C. Mihăilescu îl deosebeşte de cei din generaţia sa prin două trăsături definitorii: autoironia şi măsura (Mihăilescu, 2004: 30).

[6] Din prefaţa lui Mihai Şora la volumul *Cioran, Eliade, Ionesco*, intitulată *Un model*, merită reamintit finalul: „Arşavir Acterian şi-a cîştigat acea înfăţişare unică în care, din cînd în cînd, omenia se întruchipează pentru a oferi lumii un model" (Acterian, 2003: 6).

autoreferențiale, mai ales din literatura postbelică[7] şi nu-l interesează cultura decît dacă e motivată ontic[8]. Pe Petre Țuțea îl numeşte într-o însemnare din 1982 „un geniu verbal, totodată tobă de carte", pe Dinu Pillat, evocat afectuos şi în volumul *Privilegiați şi năpăstuiți*, îl surprinde elocvent în formula „un om de o noblețe sufletească aşa cum rar mi-a fost dat să cunosc", pe Voiculescu şi-l aminteşte vînzîndu-şi cărțile ca să aibă din ce trăi sau în condițiile întemnițării la Jilava. Impresionează prietenia de şaptezeci de ani cu Barbu Brezianu, alături de care a făcut parte din „gaşca culturalgiilor" din liceu, printre aceştia numărîndu-se şi Noica; la masa umbrelor îl aşază şi pe Radu Sighireanu, cel care a trăit cu actrița Clody Bertola o veritabilă „epopee de dragoste tristanescă" şi care, deşi talentat şi priceput în arta scrisului, prefera să-şi ardă creațiile, un trăirist teribil consumat de excese şi scepticism. Nu lipsesc anecdotele de coterie, nici la destui ani de cînd deceniile interbelice se risipiseră în uitare: „De-ale lui Lemnaru: pe Şerban Cioculescu îl defineşte drept *criticabil şi critic abil*; de C. Noica spune: *Domnul Noica nu e ca noi, el e Noica*. Stînd de vorbă la Corso cu Mircea Eliade sau asistînd la o discuție despre ideile lui M. Eliade, O. Lemnaru a făcut observația: *M. E. ne-a hindus în eroare*" (Acterian, 1994: 69).

Jurnalul este, astfel, deopotrivă, un jurnal de lecturi şi de atitudine culturală, în care biografia proprie ocupă spațiul cel mai redus cu putință.

Desigur, amintirile nu-l îndepărtează pînă la capăt de prezentul senectuții şi condiția de martor al destinelor celorlalți devine uneori greu de suportat: „Dispariția, mai în fiece săptămînă, a cîte unui contemporan, mă întoarce pe dos, mă scoate din țîțîni", prin urmare, găseşte soluții pentru a se feri de întîlnirile prea dese cu realitățile funerare: „În ultima vreme am chiulit de la toate înmormîntările şi parastasele la care sînt chemat şi la care ar trebui să particip" (Acterian, 1994: 80-81). Cărțile ajung să înlocuiască oamenii absenți, de la cei doi frați pînă la prietenii „de cursă lungă" ca Alice Botez iar umorul armenesc îl salvează de ieremiade.

Dan C. Mihăilescu aprecia că avem în jurnalele lui Arşavir Acterian „material de lux pentru un eventual roman al Generației '27", cu tot ce o defineşte existențial: „trăirea cvasimistică", „vitalismul autorisipitor" sau „împlinirea prin eşec". În schimb, trebuie amendată afirmația reducționistă cum că „Singura lui operă este memoria", pentru că paginile sale constituie şi o subtilă apologetică, deloc de neglijat, deşi poate nu intenționată ca atare.

Lungul drum al Damascului. Din *Cum am devenit creştin* aflăm că rătăcirile pe lîngă drumul Damascului începuseră din tinerețe, cînd Arşavir Acterian s-a „curarisit de ateism", după memorabila-i formulare, prin frecventarea Asociației Studenților Creştini Ortodocşi (cunoscîndu-i şi ascultîndu-i pe Mircea Vulcănescu, Sandu Tudor,

[7] „ceea ce încîntă aici este lipsa totală a pedanteriei firoscoase, grandilocvente şi narcisiace, absența oricărei stridențe snob-doctorale şi sentențioase" (Mihăilescu, 2004: 36).

[8] „Ce speranță neroadă îi împinge pe oameni să țină atîtea conferințe internaționale unde se vorbeşte berechet şi nu se rezolvă nimic? Criza nu se soluționează prin conferințe, e evident, dar oamenii nu încetează a se afla în treabă. Cu banii cheltuiți pe aceste conferințe ar putea hrăni mulți nemîncați" (Acterian, 2008: 81). Şi totuşi, datorită audierii unor conferințe va ajunge la credință, „prin caznă asceristă spre mîntuire", după cum îşi intitulează un capitol din *Cum am devenit creştin*.

Paul Sterian, Nichifor Crainic, Nae Ionescu, Gala Galaction ş.a.) şi pe fondul unei predispoziţii nedescoperite: „eram într-un fel deja creştin, un fel de creştin liber-cugetător". Avem de-a face cu un creştin „făcut", nu născut, care alege din doctrina cristică ceea ce convine spiritului său greu de încorsetat în reguli sau dogme: în primul rînd, dragostea de semeni (şi, într-adevăr, nu răzbate nici o umoare din sutele de pagini de jurnal, dovedind o rară disponibilitate şi deschidere umană)[9], apoi smerenia, rugăciunea şi răbdarea[10]. Rînduri memorabile se referă la necesitatea suferinţei şi a singurătăţii, probate de atitudinea demnă avută de-a lungul întregii existenţe în ciuda experienţelor dificile prin care a fost nevoit să treacă. În privinţa vieţii de apoi şi a mînturirii aproape că e sceptic – pentru diarist împărăţia lui Dumnezeu se află pe pămînt, printre semeni, încît se dovedeşte şi un veritabil moralist, din familia lui Oscar Steinhardt, aşa cum i-a fost efigiat chipul în jurnalul fiului. Plăcerea speculaţiei şi a silogismului jucăuş, eliberînd religia de gravitate intolerantă, se poate vedea din fragmente precum următorul: „Ce nu înţeleg - şi n-am înţeles nici în alte dăţi – e cînd se spune, vorbindu-se despre dragoste, că omul trebuie să-şi urască trupul. Cred – ca să fiu în litera şi miezul învăţăturii evanghelice – că aşa cum nu trebuie să urăşti duşmanul, nici trupul, presupus duşman, nu trebuie urît, ci tratat cu bunătate" (Acterian, 1994: 26). Refuzînd ideile primite de-a gata (inclusiv cele despre credinţă), chiar dacă citeşte cu patimă destule mărturii, caută întotdeauna răspunsuri proprii: „Unii înţelepţi ne învaţă: *Vă doresc să nu mai doriţi nimic*. Oare înţelepţii aceştia nu doresc nimic? Doresc şi ei să nu dorească" (Acterian, 1994: 128). Astfel că, nu de puţine ori, discursul său religios surprinde fericit prin accente personale, chair de revoltă.

Pot fi identificate două tipuri de religiozitate în acest jurnal de senectute (în care, de la primele pagini, mărturiseşte răsturnat heideggerian despre „credinţa creştină, care mă locuieşte"), prefigurate şi în paginile altor vîrste: în primul rînd împăcarea, ce ia uneori şi nuanţele mai întunecate ale resemnării (opusă speranţei, cum se observă şi din corespondenţa cu Emil Cioran), şi care elimină treptat pseudofilosofia din tinereţe, marcată de viduri. Al doilea tip de religiozitate este mirarea, variantă profană a extaziei, căreia Arşavir îi dedică un întreg volum – *Despre mirare* – însoţit de o antologie de citate pe această temă, de la filosofi şi scriitori la vorbe de duh din inventarul lexical popular[11]. Se întîlneşte în această poetică a mirării cu prietenul său din tinereţe, Eugen Ionescu, unul dintre cele mai citate şi mai comentate fragmente fiind că „esenţa credinţei nu e decît stupoarea admirativă". Despre autorul *Cîntăreţei chele* va scrie că îşi exorcizează în literatură „anxietăţile, angoasele, frica de moarte ce-l terorizau şi l-au terorizat şi la vîrsta senectuţii, negăsind leac ororilor lumii, privind

[9] Lui Eugen Ionescu propovăduind apocaliptic că „Nu trebuie să te agăţi de nimic", îi va replica prietenește „Ba da. De iubire" (Acterian, 1994: 116).

[10] În prefaţa la ultima ediţie a jurnalului, Bedros Horasangian prezintă foarte sugestiv religiozitatea prietenului său: „a fost şi a rămas ataşat unui puternic Dumnezeu de uz personal, fără spectaculoase gesturi exterioare" (Acterian, 2008: 12).

[11] Florin Faifer considera această atitudine definitorie pentru spiritul mai vîrstnicului său prieten: „Nimic mai la locul lui, în monoloagele filosoficeşti din filele de jurnal ale lui Arşavir Acterian, decît semnul mirării" (Acterian, 2008: 18).

însă tot zbuciumul omenesc cu ochi de mirare". Efectul acestei atitudini este un anumit tip de înțelepciune şi armonizare cu datele existenței: „Rod al unei experienţe limită, mirarea e şi izvor al cunoaşterii din care sorb copiii spre a se descurca în lume, punînd întruna întrebări şi aşteptînd răspunsuri pe care uneori nu le obțin" (*Cioran, Eliade, Ionesco*: 88). Va considera că „simțul minunii" trebuie adăugat simțurilor consacrate, comentînd înrudirea etimologică a lui *mirare* cu *miracol* şi subscriind la aserțiunea lui Rudolf Otto, conform căreia „miracolul e copilul preferat al credinței" (sau, pe aceeaşi coordonată, că „misticismul este, în esența sa şi înainte de orice, o teologie a lui *mirum*, a lui *cu totul altceva*"). Mirarea nu are conotații tragice, menținînd ființa umană într-o stare de echilibru între profan şi sacru, între văzut şi nevăzut, făcînd-o să-şi conştientizeze nimicnicia în comparație cu marea lucrare divină: „De la o vreme – din ce în ce mai insistent – am o senzație accentuată a irealității lucrurilor, oamenilor, a vieții mele în mijlocul lucrurilor şi oamenilor. Întocmai ca pe vremea tinereții mele. Merg pe stradă şi mă mir întruna de ceea ce văd, de faptul că exist, că mai exist, că tot ce-mi apare în fața ochilor e totodată realitate şi irealitate. Exact ce-mi scriau şi E.C. şi E. I." (Acterian, 1994: 13). Prima propoziție din 22 decembrie 1989, sub năvala răsturnărilor istorice, este consemnată în acelaşi spirit: „Astăzi m-am trezit față-n față cu un miracol. Nu-mi vine să cred. Monstruosul nostru dictator şi-a luat tălpăşița" (Acterian, 1994: 216).

Un atribut indispensabil al omului religios, modestia, variantă socială a smereniei, se regăseşte în destule contexte ca o condiție a păcii cu lumea sau ca expresie a depăşirii egoismului exacerbat şi dăunător[12]. Ascuns cu multă discreție şi decență în spatele frazelor despre ceilalți şi despre lume, cu autoironie se declară, la un moment dat, specialist în lapalisade: „Dar ce îndrug eu aici se ştie de la Adam-babadam. Înfiorătoare banalități! Mă aflu şi eu în treabă, că prea sînt hodorog ca să mă ocup de treburi serioase" (Acterian, 1994: 17) sau „un cititor de rînd", deşi are lecturi diverse şi bine asimilate ori chiar opinii critice întemeiate, de pildă, despre *Modalitatea estetică a teatrului* a lui Camil Petrescu va nota categoric: „E un fel de *imbroglio* teatralistic (critică teatrală destul de confuză) şi teorie de teatru cu multe locuri comune, ca să nu zic banalități în materie" (Acterian, 1994: 121). Despre ceea ce scrie, în comparație cu alții pe care îi admiră, emite opinii minimalizatoare, considerîndu-se un diletant care comite „găinațuri". Altundeva glosează despre oamenii mari ai umanității şi „miriadele de anonimi", considerînd că, de pildă, cei ce au trudit la făurirea piramidelor fără să le fie pomenit numele în vreun fel în istoria umanității sînt la fel de merituoşi sau chiar mai mult față de „cei care au muncit şi au ars în vanitate, ambiție şi orgoliu spre a-şi eterniza numele" (Acterian, 1994: 21). „Desăvîrşirea" i se pare un mit cultural la care nu subscrie, intuind zădărnicia din spatele oricărei întreprinderi umane şi crezînd, ca un veritabil creştin, că nu se poate atinge decît în viața veşnică.

Pe linia bine cunoscutei „Cred, Doamne, ajută necredinței mele!", se ivesc uneori autorechizitorii dramatice, mai ales cînd încercările sînt grele: „Unde ți-e credința,

[12] Numindu-l „un om iubit de Dumnezeu", Dan C. Mihăilescu subliniază această aproape permanentă ieşire din sine a autorului nostru: „Arşavir Acterian lasă impresia că a trăit întotdeauna prin şi pentru ceilalți" (Mihăilescu, 2004: 34).

amice, în asemenea momente? Unde e credința care să combată atari stări şi să le nimicească? Unde e credința cu care te împăunezi şi care ar trebui să fie un punct de sprijin absolut?" (Acterian, 1994: 72). Teama de a nu fi la înălțimea comandamentelor creştine îşi face şi ea simțită prezența, diaristul întrebîndu-se, nu o singură dată, dacă nu cumva mimează credința. Atunci cînd moartea unor apropiați ori gîndul propriei stingeri îl ispitesc cu angoase, îşi reproşează că nu a atins înțelepciunea creştină pînă la capăt, dar momentele de pace nu întîrzie să apară şi să confirme că se află pe drumul drept: „E cazul să spun că datorită credinței creştine moartea nu mă mai îngrozeşte".

Nu putea lipsi, aşadar, crezul personal, menit să completeze rugăciunea inimii, repetată în paginile jurnalului: „Optez pentru credința în care adesea mă clatin [...] şi mai ales pentru dragoste fără limită, anulînd în mine ura cu desăvîrşire [...]. Optez pentru Christos, care în ochii mei a fost dragoste" (Acterian, 1994: 143). Pe Cioran, certatul cu Dumnezeu, îl consideră un credincios inconştient de credința lui, iar cu ideea la modă în epoca modernă despre desacralizarea lumii polemizează sublim: „Să-ți fie frică de desacralizarea lumii – cum le este frică la nenumărați credincioşi, iubitori de lucruri sacre – înseamnă să nu crezi în existența esențială a sacrului" (Acterian, 1994: 87).

Prin urmare, creştinismul şi cultura sînt două lecții esențiale despre moarte pe care Arşavir Acterian le-a asimilat într-un mod fericit, încît nu surprinde o afirmație din 1987 care-i dovedeşte pregătirea spirituală şi seninătatea aproape desăvîrşită în fața *marii treceri* : „Pe zi ce trece devin mai puțin legat de lucrurile dimprejur, mai liber, mai detaşat. Sînt gata de a pleca în marea călătorie" (Acterian, 1994: 167).

Bibliografie

Acterian, Arşavir, 2008, *Jurnal*, Editura Humanitas, Bucureşti

Acterian, Arşavir, 2003, *Cioran, Eliade, Ionesco*, Editura Eikon, Cluj-Napoca

Acterian, Arşavir, 1996, *Despre mirare*, Editura Ararat, Bucureşti

Acterian, Arşavir, 1996, *Portrete şi trei amintiri de puşcăriaş*, Editura Ararat, Bucureşti

Acterian, Arşavir, 1994, *Cum am devenit creştin*, Editura Harisma, Bucureşti

Acterian, Arşavir, 1994, *Jurnal în căutarea lui Dumnezeu*, Institutul European, Iaşi

Acterian, Arşavir, 1992, *Privilegiați şi năpăstuiți*, Institutul European, Iaşi

Faifer, Florin, 2006, *Arşavir Acterian – o cuceritoare modestie*, în *Convorbiri literare*, septembrie, nr. 9; 2006, *Un tînăr ... octogenar*, în *Convorbiri literare*, noiembrie, nr. 11; 2007, *Arşavir – ultimul anotimp*, în *Convorbiri literare*, august, nr. 8

Mihăilescu, Dan C., 2004, *Continuare la Cartea ratărilor* şi *Îmblînzirea memoriei* în *Literatura română în postceauşism*, vol. I, Editura Polirom , Iaşi, p. 27-40

O posibilă sintaxă a imaginarului religios naumian

Gheorghe MANOLACHE

„Le credo" de Naum est issu, selon Dan Mănucă (1971), d'un „manichéisme d'origine biblique, très accesible et fréquemment invoqué, le couple Bon-Mal soutenant systématiquement tous ses vers" (105). Tout comme Horace, Anton Naum ne pouvait être un poète religieux dans le sens dogmatique, son manichéisme combinant le style d'Horace avec des éléments robustes antidotes du christianisme paysan. De cette „hybridation" va naître la théorie classique de Naum de "quod satis est" et de l'égalité de condition sociale, historique etc. Le Bon et le Mal sont pour Naum des principes qui établissent „les âges" dans un „cycle à recours de l'histoire".

„Le manichéisme d'origine biblique" mis par Dan Mănucă à la base du fond chrétien de la poésie de Naum, (ré)actualisé en fonction des répères de son époque, est, en fait, un équivalent du „dualisme antagonique" du „christianisme primitif". Romulus Vulcănescu (1985) soutient l'idée de la présence dans notre mythologie de la rupture „des dieux frères" sous l'influence chrétienne, dans „les deux non-frères": le Bon-frère et le Mauvais-frère". Romulus Vulcănescu (1985) croit qu'entre „les dieux non-frères", dans le christianisme, se donne une lutte théocratique pour la priorité, „entre le principe du Bon et du Mal", „de l'opposition entre les entités ontologiques de type uranique et chtonique, entre l'instauration de l'ordre complète inhérente à la déification – selon le tableau ci-dessus – et de l'ordre partielle, apparente du démonologisation" (231), présente dans le deuxième tableau du poème et, surtout, en AEGRI SOMNIA.

La nuit cosmique anticipe la restructuration lente, la ré-cosmogonie étendue dont Romulus Vulcănescu en écrivait (1985). Les vers assumés comme support de la permanence d'une vision chrétien-archaïque, dominantes chez Anton Naum, nous dirigent vers les images stéréotypiques du cosmos traditionnel paysan dans lequel l'homme projetté se sent organiquement et définitivement integré.

„Cosmo-graphique", l'homo Carpathicus du poème NOX ERAT, quoique „tombé" dans „la haine du péché des ancêtres", s'endort protégé – „secrèt", „caché", „couvert" – avec les éléments de son espace sacré, un complexe de noyaux topographiques, générateurs des „modèles culturels" de type mythiques. Un espace (con)centrique-réticulaire, (con)centré sur des formes de relief capables d'offrir la sécurité historique, religieuse sociale etc. „Les bois mystérieux", „le lac aux hauts rivages", reflétant dans les vagues les feux stellaires; „les montagnes noirs au loin" sont les réseaux concentriques qu'on reconnaît aussi dans la „mandala" d'Eminescu.

Un inventaire des „topoi antiques gréco-latins" et de ceux „chrétien-primitifs" dans la poésie de l'époque, et d'Anton Naum, particulièrement, fait la preuve de la prédisposition pour la double hypostase dont on s'en souvenait: la garde de la signification traditionnelle gréco-latine et son réinvestissment avec les éléments ultérieurs de la spiritualité chrétienne.

Au-delà de tout „inventaire" possible des éléments conscients et inconscients, qui nourissent le tissu imaginaire du texte poétique de Naum et qui lui permet d'être tel qu'il est, au-delà de „la prise en considération" de „l'ordre" et du caractère de leur image, volontairement ou non de leur organisation, on redécouvre la syntaxe de l'imaginaire de Naum, comprise comme type de gouvernement du régime de son écriture. La poésie de type romantique de Naum est attirée par l'imaginaire du système ganglionnaire, en étant la zone des sentiments, de l'exaltation, des passions, de l'amour et de la religion et aussi de la volupté et de la cruauté. Dans cet univers ganglionnaire les bons et les mauvais démons se luttent, et en même temps on y reconnaît le spectacle grandiose et effrayant des civilisations qui naissent et renaissent, au-près du péché ancestral et de la mort qui se disputent la regne de l'humanité.
En conclusion, selon Anton aum, ce système ganglionnaire est „la terre inconnue de l'inconscient qui s'étend jusqu'au fond de l'être humain" et que celui-ci ne peut pas „maîtriser, car le fond, son centre ne se trouve pas à l'intérieur, mais à l'extérieur, "dans les cieux". D'où la permanente préoccupation poétique de Naum pour la représentation de l'homme entre le sommeil et la veille, comme être autonome (adamythique), diurne, et comme l'habitant nocturne, somnambule de l'univers dans lequel palpitent „les immenses rythmes sidéraux".

Dincolo de orice posibilă „inventariere" a reprelor conştiente şi (in)conştiente, care orientează urzeala imagistică a textului poetic naumian şi îi îngăduie să fie ceea ce este, dincolo de „luarea în considerare" a „ordinii" şi a modului în care ele apar şi se organizează -voluntar sau (in)voluntar-, (re)descoperim *sintaxa imaginarului religios naumian*, înţeleasă ca tip de guvernare a regimului scriiturii sale. În spiritul alegaţiilor lui Jean Burgos (1988) avertizăm că este în joc o sintaxă cu totul specială ce domină raporturile dintre „formele pline şi semnificante în primul rînd prin ele însele"; o sintaxă ce precizează „determinările imaginilor-simboluri", conferindu-le o „funcţie" şi astfel, „particularizîndu-le".

În cazul lui Anton Naum o atare sintaxă provoacă apariţia unor „scheme cu rol de orientare" spre anumite grupări ale imaginilor, spre a permite accesul la „convergenţa acestor scheme", în ciuda „eterogenităţii şi a polivalenţei imaginilor de care sînt legate". O sintaxă care permite să „raportăm această convergenţă la permanenţa marilor scheme de organizare", pornind direct din anumite „tendinţe vitale", proprii „imaginilor creatoare"; o *sintaxă* ce stabileşte coerenţa imaginarului religios naumian.

Aşa se explică faptul că pentru un interpret al scriiturii junimiste ca Dan Mănucă (1971), „imaginea împrumutată din Biblie", „limbajul impregnat de citatul ori aluzia religioasă" (*căinţă, muritor, har, îngeri, milostivire, păcat, Sion, Babilon, ora judecăţii, fărădelege, Iov, heruvim, Golgotha, profeţi*) sînt doar cîteva din numeroasele imagini creatoare care, odată intrate în componenţa imaginarului său religios, caracterizează definitiv poezia lui Anton Naum (113).

Imaginea de factură biblică, dintr-un poem ca *Ideal*, provine atît din pulsiuni care tind, spontan, să recidiveze într-un limbaj religios, cît şi din presiuni dogmatice, de sorginte greco-latină, care le remodelează neîncetat semnificaţiile referenţiale -ambele conjugîndu-se într-o forţă care este tocmai rezultatul lor.

Pentru că în opțiunea lui Anton Naum imaginea religioasă este, de regulă, „un loc de instaurare, un punct de plecare”, cum ar spune Jean Burgos (1988), acel element viu ce o „poartă dincolo de ceea ce enunță” (104).

Acest tip de imagine apocaliptică, acceptată de Anton Naum ca simboliza(n)t concret, ce îşi extrage deplina ei realitate din cosmic, poetic şi oniric (Ricoeur 1960: 18) nu reprezintă decît ceea ce Burgos considera drept jumătatea vizibilă a simbolului -a cărui cealaltă jumătate este „simbolizatul”-, la care el trimite şi împreună cu care dobîndeşte o „semnificație” (Burgos, 1988: 104-105).

Liniile de forță - clasice, în principal, dar şi romantice - ale poemelor naumiene, de-alungul cărora se formează şi (de)formează imaginile, se definesc unele în raport cu celelalte spre a converge către „sensul ultim” al textului. În acord cu sintagma lui Burgos, de *spațiu poetic în devenire,* ar fi vorba, nu atît de „spațiu parcurs”, cît de unul „plin de mesaje”.

Cu ajutorul acestor „linii de forță”, imaginile se reorganizează, după o regulă apropiată celei din sistemul simpatico-ganglionar al lui Johann Chr. Reil, urzind „pînza textului naumian” pînă într-atît, încît aceeaşi imagine va funcționa în rețele ganglionar-vegetative, diferite, iar unele „schimburi” sau „metamorfoze” vor trece dintr-o rețea într-alta spre a „dubla” schimburile şi metamorfozele lineare ale acestui „sistem ganglionar”. Acceptat în acord cu optica romanticilor vremii, ca sistem bipolar-dianmic, omului naumian nu-i va fi refuzat nici ceea ce ține de *trupul sideric,* cerebral, eteric şi nici ceea ce aparține *trupului adamitic,* elementar, ganglionar.

Potrivit Richardei Hutch (1983), acest sistem ganglionar-vegetativ ar putea fi numit şi *sistem romantic,* iar istoria romantismului o *revoltă* a sistemului ganglionar împotriva celui cerebral, începînd cu „reclamarea egalității, continuînd cu înfrîngerea sistemului ganglionar devenit astfel din nou uşor subjugabil” (384).

Astfel ceea ce se acceptă că ar ține de poezia de factură romantică a lui Naum este atras de imaginarul „sistemului ganglionar”, ca zonă a sentimentelor, a exaltării, a pasiunilor, a iubirii şi a religiei dar şi a voluptății şi a cruzimii. În acest *univers ganglionar* genii bune şi demoni răi se înfruntă, după cum tot aici se poate recunoaşte grandiosul şi înspăimîntătorul spectacol al civilizațiilor care se nasc şi renasc, alături de/împreună cu păcatul strămoşesc şi „moartea ce îşi dispută stăpînirea asupra omenirii”.

*

„Cadrul arhaic”, în egală măsură panatenaic şi cosmist-mitologic, „felul rafinat de religiozitate şi de malancolie” a celor mai multe dintre poemele definitivate între anii 1878-1890 constituie, după cum semnalau N. Petraşcu (1893) şi Titu Maiorescu (1894), deliciul unui „gen restrîns de cetitori”[1]. Atari invarianți sacerdotali, la care Anton Naum apelează -startegic, desigur- „abat” poezia de la „calea cea mare a emoțiunii generale şi etern omeneşti” spre a o (con)duce pe

[1] Referindu-se la relația vitală dintre „publicul nostru cititor” şi „literatură”, N. Petraşcu (1893) era convins că, în ceea ce ne priveşte, între aceşti doi factori nu există un „raport de alimentare” şi de susținere reciprocă. „Vorbind la dreptul, noi n-am avut şi n-avem public cititor” (12).

„poteca" îngustă a unor „predilecţiuni prea individuale" (Maiorescu, 1894: 34) instaurînd, ca atare, un clivaj între gîndire şi sentiment. În urma acestui „divorţ", sentimentul rămîne „stăpîn pe suflet" (Petraşcu, 1893: 121).

Ceea ce nu se ştie decît parţial, este faptul că Anton Naum investeşte în acest „diletantism în înţelesul deplin al cuvîntului" (Petraşcu, 1893: 123) şi o anume modalitate de a-i recompensa - cu „emoţii dezinteresate" - pe cei fideli „aventurii sale lirice", confirmate în contemplări («mirări»!) ale „naturelor sale de artist" şi întîrzieri hipnotice asupra „cotiturilor" traseului poetic propus. Un atare „traseu poetic cotit", îmbibat de o atmosferă inconfundabilă, poartă însemnele „înălţimii", pe care se cuvine a le aproxima prin azimutele „noii direcţii" din poezia română de după 1860.

Încercînd să-i fixeze un loc anume în „mişcarea noastră literară", Titu Maiorescu îl aşeza pe Anton Naum, nu în tiparele poeziei revolute, ci în „fluxul renaşterii literare" de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, uşor de recunoscut printr-o anume „originalitate" în care *scriitorii noştri de frunte, pornind de la poezia poporală, s-au inspirat din viaţa naţională şi ne-au înfăţişat sub forma frumosului o realitate etnică (*1894: 26)[2]. Topografia maioresciană îşi recunoaşte configuraţia şi la un interpret al „scriiturii junimiste" ca Dan Mănucă (1971), care nu ezită să precizeze că „locul" lui Anton Naum „e undeva în prima jumătate a secolului [al XIX-lea], către care a şi tins şi căreia îi aparţine cu aproape întreaga sa poezie" (105).

Dincolo de atari amplasări conjuncturale, în ceea ce ne priveşte, optăm pentru o variantă în care Anton Naum se poate (re)găsi mai degrabă în ceea ce N. Petraşcu [*Figuri literare contemporane* (1893)] considera a fi o predestinată *„zonă mijlocie şi cuminte*" a literaturii dintotdeauna. Localizată ea s-ar putea aproxima printr-o *întretăiere de po(i)etici* în care „literatura poporană", „poezia patriotică" în general - înţelegînd prin ea o „rămăşiţă din pămîntul primitiv", un „element original" al materiei „îmbrăcat în forma estetică a artei universale" (Maiorescu, 1892) - pot, şi este bine, să îşi întindă o *punte de aur dedesubtul căreia trebuie să trăim ca un popor, nu cu prejudecăţi, dar cu principii, nu îngînfat de mîndria soartei lui, dar demn de ea, nu căutînd să ne inspirăm sentimentul slăbiciunii, ci sentimentul forţei noastre juste* (Petraşcu, 1893: 9).

Pe scurt, un „loc legitim" şi „onorabil" unde, poezia lui Anton Naum, „ca parte integrantă a ei", ne întîmpină cu un „răsunet de iubire" pentru omenire, (Maiorescu, 1882). O partitură a unui anume imaginar poetic ce se intersectează, în modul cel mai natural cu putinţă, cu „umanitarismul filosofic" a ceea ce „evanghelia numeşte, în limba ei, împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt" (Petraşcu, 1893: 9-10).

Ca atare, „elementul fundamental al liricii lui Anton Naum este credinţa" (Mănucă, 1971), din ea derivînd o „sumă de caracteristici secundare, între care nu

[2] În opţiunea lui Titu Maiorescu (1894) „Pastelurile" şi „Ostaşii" lui Alecsandri , „Poveştile" şi „Amintirile" lui Creangă, „Poesiile" lui Eminescu (...) sînt „manifestările acestei epoci de renaştere literară"(1894: 26).

cel mai puțin important este modernismul"(105). Fenomenul a fost remarcat însă, de la bun început, cu apropae un secol în devans, de către N. Petraşcu (1893) atunci cînd încerca să-l încadreze pe Anton Naum în tiparul general al unui „mod de simțire şi de gîndire al epocii", recunoscut în nota lui specifică de scepticism -*o îndoială despre tot, şi cu dînsa un fel de lîncezeală în inimă, un fel de tristeță în cuget (*1893: 120) - pe care Anton Naum l-a „reprodus", cu „nota talentului său". (Rea)ducem în atenție un „fragment" în care, acest pe nedrept uitat interpret al însemnelor modernismului, pledează pentru contaminarile reciproce: *Plecat de acasă ca noi toți, cu un întreg bagaj de credințe ingenui, mistice, entuziaste, şi întîlnindu-se în drumul său cu scepticismul, acest şarpe ce înconjură sufletul nostru, i se învenină gîndirea şi renunță deci la cercetarea adevărului în sine, la dezvăluirea tainelor între univers şi om. Atunci firea sa de poet neavînd încotro, se retrase într-un unghi al naturei, se aruncă în brațele unui lirism ademenitor, în brațele artei în sine, în sclipirile momentane ale unui ideal, în căldura vieții intime, şi începu să cînte acolo în poesie, cum ar cînta un artist îmbătat de sunetul instrumentului său, uitînd grijile, suferințele şi amărăciunile vieții* (Petraşcu, 1893: 121).

Spre deosebire de mai toți poeții vremii „ajunşi pesimişti prin scepticismul modern", Anton Naum „nu a căutat liman gîndirii sale" (Petraşcu, 1893: 122), nici în istorie, nici în trecut, repere folosite de el doar ca pretext pitoresc ori ca „efect de onomastică şi toponimie" (Vianu, 1985) şi, nu în cele din urmă, ca o simplă „ilusie de perspectivă". Pentru că, în accepția unui Dan Mănucă (1971), „credo"-ul naumian izvorăşte dintr-un „manicheism de esență biblică, foarte transparent şi frecvent invocat, perechea Bine-Rău susținînd sistematic toate versurile sale" (105).

Horațian tipic, Anton Naum nu putea fi însă un poet religios în înțeles dogmatic, maniheismul său - de care vorbea Dan Mănucă - îmbinînd ecelectic pietismul staționar cu elementele robuste ale creştinismului poporan. În şi din această „hibridizare religioasă" se va naşte premisa clasică naumiană a lui „*quod satis est"* şi a *humanitarismului* de condiție socială, istorică etc. Pentru că Binele şi Răul îi apar lui Naum ca principii structurante ale „vîrstelor" într-un „ciclu recursiv al istoriei". Recent, Northrop Frye (1999) prin *Marele Cod. Biblia şi literatura* (re)aducea în discuție dihotomia lui Gianbattista Vico între *vîrstele ciclului istoric* şi *limbaje* (langages), ca moduri de *expresie verbală.* Celor trei „vîrste" ale unui „ciclu istoric", despre care aminteşte Vico, - „vîrsta divină sau a credinței", „vîrsta eroică sau a aristocrației", „vîrsta poporului" - aflate într-un proces dialectic, aproximat ca, un *ricorso* permanent, prin care se pune în mişcare întregul proces istoric, le-ar corespunde trei moduri de *expresie verbală,* trei *limbaje,* trei *moduri de scriere:* divin/*hieroglific* (în termenii lui Frye), eroic (nobil)/*hieratic* (în accepția aceluiaşi Frye) şi popular/*demotic* (în varianta propusă de N.Frye). Cu precizarea că pentru Vico «faza hieroglifică» înseamnă o folosire „poetică" a

limbajului; «faza hieratică» este „esențial alegorică"; iar «faza demotică» rămîne „descriptivă" (Frye, 1999: 33)[3].

În faza *hieroglifică* (poetică) însă nu se realizează o distincție clară între *subiect* şi *obiect.* Accentul cade, potrivit lui Frye, mai degrabă pe „sentimentul că subiectul şi obiectul sînt legate de o *putere* sau o *energie comună"(*1999: 34) în sensul că unele „cuvinte" confirmă această energie comună atît personalității umane cît şi mediului natural. Toate cuvintele, în această fază a limbajului sînt concrete, neexistînd abstracții verbale reale (35), pe considerentul că ele sînt solid ancorate în imagini fizice, legate de procese corporale sau de obiecte concrete. Iar N. Frye este convins că, „aşa cum gîndim cuvintele, doar *metafora* este cea care poate exprima în limbă sensul acestei energii comune subiectului şi obiectului" (1999: 35).

În *faza hieratică* (alegorică), însă, accentul se va deplasa către *cultural,* avînd în vedere faptul că limbajul, ca o creație a unei „elite intelectuale", va fi investit cu o „autoritate specială", cuvintele devenind, în primul rînd, „expresia exterioară a gîndurilor şi a ideilor lăuntrice" (35). Clivarea subiectului, segregația lui de obiect, face ca „reflecția", cu conotațiile ei fizice, să treacă în „prim-planul verbal", releifînd separația dintre „gîndire şi emoție". De această dată „abstracțiile verbale" devin posibile. Sau, în termenii lui Nothrop Frye (1999), „baza expresiei" se deplasează dinspre *„*mataforic*"* [cu înțelesul lui de „identitate a vieții, puterii sau energiei dintre om şi natură"(„acesta" este „acela")] spre „metonimic" (în sensul că „acesta" îl înlocuieşte pe „acela"). Concret, cuvintele „înlocuiesc" gîndurile*,* devenind „expresiile exterioare", răsfrînte*,* ale „realității lăuntrice". Dar, „realitatea" nu este numai „lăuntrică", avertizează Nothrop Frye! Iar „gîndurile" nu fac decît să indice existența unei „ordini transcendente", de „deasupra", cu care gîndirea poate comunica şi pe care numai cuvintele o pot exprima (36). Într-o primă concluzie a lui Frye, în această fază „metonimică" are loc o repliere din „poetic" în „dialectic". Astfel, „limbajul metonimic" este (sau, mai bine zis, tinde să fie!)"limbaj analogic" - adică „o imitație verbală", o reflecție a unei realități dincolo de ea înseşi şi o realitate ce poate fi exprimată cel mai direct prin cuvinte" (Frye, 1999).

Dacă „faza metaforică" este marcată de *preeminența unui magic verbal,* alimentat de conştiința unei energii comune „cuvintelor" şi „lucrurilor" (exprimat şi controlat de cuvinte!), amintind de iradierile *personalismului energetic* (C. Rădulescu-Motru), în „faza metonimică", conştiința „magicului verbal" este subliniată într-un *quasi-magic* inerent „ordonării secvențiale sau liniare"(40).

Demoticul, ca o a treia fază („descriptivă"), debutează cu segregarea subiectului de obiect, separare în care „subiectul" se expune pe sine (prin experiența senzorială!) impactului cu o „lume obiectivă", înțeleasă ca „ordinea din natură". În această etapă „demotică" ne întoarcem de fapt la relația directă dintre „ordinea naturii" şi „ordinea cuvintelor" (ca în faza „metaforică!"), însă, cu o netă şi

[3] Northrop Frye precizează că în *Anatomia criticii,* capitolul despre „modurile literare" este dependent de perspectiva lui Giambattista Vico referitoare la „modurile de expresie verbală".

consecventă distincție între cele două, confirmînd -în cele din urmă- „imposibilitatea metafizicii". Problema iluziei şi a realității (re)ajunge astfel o chestiune axială a „demoticului" pentru că nu mai este posibil să separi complet observatul de observant. Şi aceasta, întrucît observantul a devenit „parte, obiect al observației" (Frye, 1999).

„Energia comună" subiectului şi obiectului - care nu se lasă exprimată verbal decît printr-o anumită formă de mataforă - l-a determinat pe Anton Naum să reactiveze, în primul rînd, valențele metonimicului, ca pe o „figură de vorbire" (Frye) în care o imagine „înlocuieşte" altă imagine. [Aceasta este, în realitate, tot o categorie a metaforei (Ricoeur)!]. Pentru ca, mai apoi să probeze şi virtuțile analogiei şi ale descripției în care „expresia verbală" înlocuieşte „ceva" care, prin definiție, transcende expresia verbală corespunzătoare şi/sau în care cuvîntul „înlocuieşte" obiectul pe care îl descrie.

Sinteza unei astfel de „alchimii" se recunoaşte în ceea ce Northrop Frye (1999) aproxima prin kerygama[4]. Un procedeu retoric; însă „retoric într-un fel special": *o combinație de metaforic şi „existențial"* sau *problematic,* fără a mai fi un „argument disimulat prin figurație"(60). De altfel, Dan Mănucă (1971) era convins că – în volumul *VERSURI* (1890) - are loc o „întretăiere a planurilor" realizîndu-se un *amestec singular,* al „biblicului" cu „modernismul". Sau, în termenii lui Frye, al „metonimicului" cu „demoticul". Chiar dacă, nu totdeauna bine dozat, acest „amestec" rămîne, însă, „în cea mai mare parte original şi nou în literatura română" de la acea vreme (105). Cu un termene fericit, acest „amestec singular" este un echivalent a ceea ce N. Petraşcu (1893) nu se sfia să numească *diletantism total,* conştient asumat de Anton Naum.

Echivalent metaforic al „bibliotecii răcoroase" din „polițele căreia vorbesc atîtea nume mari"(de la profeții biblici la Horațiu, Boileau ş.a.m.d.) dar şi al unei „pajişti umbroase din grădină", ademenitoare prin pacea ei, aducătoare de poezie şi visare – „un fel de bine suprem" (Petraşcu, 1893) -, acest *dilentantism* rămîne o caracteristică a modelului poetic naumian pe care ne vom strădui să îl reaşezăm, prudent, *între creştinismul țărănesc şi clasicismul greco-latin*.

*

Printre „foarte puținii creştini religioşi de la *Junimea* din Iaşi, Anton Naum (alături de Ştefan Vârgolici)[5] este convins, ca şi Horațiu de altfel, că „valet ima summis/mutare... deus", că acest Dumnezeu îl apără; „evlavia" şi „muza" poetului fiindu-i pe plac – „Di me tuentur, dis pietas mea/ Et Musa cordi est"! De aici impresia generală, consemnată, inițial, de N. Petraşcu (1893), că „poezia d-lui Naum pare în adevăr un fel de sacerdoțiu, d-sa cîntă, cum cîntă pasărea, cum

[4] *Kerygma* este „vehiculul a ceea ce tradițional se cheamă revelație", comunicare descriptivă de la o sursă obiectivă (Biblia, Antichitatea etc.) la un receptor subiectiv.

[5] Teodor Vârgolici, autorul studiului *Epopei naționale* (reed. 1979) afirma (în 1876) că, deşi „noi posedăm o mitologie foarte dezvoltată", poporul crezînd şi la sfîrşitul secolului al XIX-lea în „ființe supranaturale", miturile româneşti „nu pot forma ele de sine o epopee națională", ci pot servi doar ca auxiliare, ca „înfrumusețări" ale unei „tradiții istorice".

străluceşte floarea, fără alte preocupări, fără măcar a se gîndi la efectul ce ar putea pricinui cîntecul său în afară, nici la chipul în bine sau în rău cum ar putea fi apreciat. Pentru d-sa e numai ceea ce simte în sine. De aceea adevăratele momente fericite în viaţă-pe care le caută din necesitate orice fire omenească - sînt, credem, acele cînd se găseşte singur cu predilecţiile sale şi cînd trăieşte, cum trăiau cei vechi, în tovărăşia muzelor, «singure care ne voiesc binele» desăvîrşit, zice d. Naum" (123).

Ca atare, un asemenea „escapism" îl va recompensa cu „un fel de bine suprem, pe care nu l-ar schimba pentru nimic în lume şi niciodată" (124). Şi tot el îl va determina pe ermitul Anton Naum să nu se angajeze în „speculaţii teologico-filosofice", ci împărtăşindu-se din fondul primitiv al creştinismului (ortodoxismului) să îşi (re)construiască -pe ruinele antichităţii greco-latine ale „cosmisului tradiţional sătesc" -, în tăcere şi religiozitate, un „imaginar creştin" nealterat de romantism. Chiar dacă „ardoarea devoţiunii" ori „flacăra spiritualizării" nu sînt lăsate să izbucnească necontrolat şi, în ciuda acestei „corectitudini reci", despre care glosa Iorga (1891), versurile sale par mai curînd libaţii închinate „în onoarea *frumosului,* unicul zeu rămas pe pămînt" (Petraşcu 1893: 123).

Pe aceeaşi lungime de undă, Dan Mănucă (1971) este convins că ne-am afla, mai curînd, *în faţa unei idolatrii, a unui ortodoxism teluric, îngheţat şi hieratic, amator de decoruri apocaliptice construite cu elemente biblice tradiţionale* (105). Sau, într-o altă (a)proximare, ne-am regăsi în tiparul creştinismului ţărănesc, de care aminteau Mircea Vulcănescu şi Mircea Eliade (1980).

Poema *Nox erat*, ce deschide volumul de *Versuri* (1890) este centrată pe un verset din *Apocalipsă*: „Şi am auzit un glas puternic", folosit de Anton Naum ca moto spre a dezveli „faţa nocturnă a dumnezeirii" din poezia sa (Hocke 1998), aşa cum se poate ea aproxima din urzeala structurii de rezistenţă a *creştinismului ţărănesc.*

Virtutea „simpatetică" a imperfectului *„de conatu"* (Vianu 1973), aceea de a vrăji mişcarea de o spontaneitate elementară a privirii, va dezlega enigma întrebărilor din tabloul al doilea, construit după desenul (ex)centric a unei gestici „(supra)tensionate" istoric.

„*Era noapte..."* reia, în traducere, sintagma latină din titlul poemului *Nox erat,* cu scopul de a *oglindi* şi *distanţa* în acelaşi timp imaginea primordială a universului creştin înstrăinat în voluta unui prezent istoric desacralizat

Se cuvine să precizăm că „manicheismul de esenţă biblică" aşezat de către Dan Mănucă la temelia fondului creştin al poeziei naumiene, (re)actualizat în funcţie de reperele epocii sale, este, de fapt, un echivalent al „dualismului antagonic" din „creştinismul primitiv". Stă mărturie „depoziţia" lui Romulus Vulcănescu (1985) care pleda pentru prezenţa -în mitologia noastră- a scindării „zeilor fărtaţi" (sub influenţa creştină!) în: *Fărtatul şi Nefărtatul.* Romulus Vulcănescu (1985) apreciază că între „zeii nefărtaţi", în creştinism, se desfăşoară o *luptă teocratică pentru prioritate:* „între principiul Binelui şi al Răului", „al opoziţiei dintre

entităţile ontologice de factură uranică şi chtonică", între instaurea *ordinii complete* inerente „teologizării" - ca în tabloul naumian - şi a *ordinii parţiale, aparente* a „demonologizării" (231), prezentă în tabloul al doilea al poemului *Nox erat*, şi, mai ales, în *Aegri somnia*.

Noaptea cosmică anticipă restructurarea lentă, *re-cosmicizarea extinsă* despre care glosa Romulus Vulcănescu (1985). Versurile asumate ca suport al permanenţei unei viziuni creştin-arhaice, dominante dealtfel la Naum, conduc către imaginile stereotip(ic)e ale *cosmisului tradiţional sătesc* în care omul proiectat de/în el se simte organic şi definitiv integrat.

„(Cosmo)grafic", *homo Carpathicus* din poema *Nox erat*, deşi „căzut" în „urgia păcatului strămoşesc", adoarme ocrotit – „tăinuit", „ascuns", „îndosit" – împreună cu elementele definitorii ale spaţiului său sacru: un complex de nuclee creştin-topografice, generatoare de „modele culturale" de tip mitic. Un spaţiu reticular, (con)centrat pe forme de relief capabile să-i ofere „adamitului" securitate istorică, religioasă, socială ş.a.m.d. „Codrii tainici", „lacul cu înalte maluri", răsfrîngînd în valuri focurile stelare; „munţii negri-n depărtare" etc. sînt arterele (con)centrice care se recunosc, dealtfel, şi în „mandala" eminesciană.

Timpul horal[6] întreţinînd senzaţia palingenezei unor ritmuri etnoistorice lente şi a unui „mitoepism ponderat" va intra în disjuncţie cu *timpul istoric* din tabloul următor. Deocamdată, însă ne aflăm, din perspectiva „cerurilor suprapuse", în graţia divină a „Binelui" din cel de-al „treilea cer" consacrat, în viziunea lui Anton Naum „micilor luminători" ai cerului - *stelele* - „candelele aprinse" de „îngerii serii". În viziunea mitico-populară acest „al treilea cer" ar fi găurit, lăsînd lumina raiului să străbată pe pămînt, amorţind astfel durerile din „sufletul omenesc". Împreună cu „al patrulea cer" unde „îngeri de milostivire"se roagă Dumnezeului ceresc, „în genunchi plecaţi", pentru-a „lumii mîntuire", implorînd cu „lacrimi amare", „întîrzierea urgiei păcatului strămoşesc", alcătuiesc un protounivers în care „pămînteanul" nu se mai simte definitiv abandonat „Răului triumfător" al timpului istoric (hodiern), prefigurînd apocalipse.

În această parte a poemului, anticipîndu-se imaginarul din *Aegri somnia*, historia este o „dovadă" în plus despre „nestatornicia celor lumeşti" (Petraşcu 1893) şi despre efectele devastatoare ale „răului": *moartea şi războiul cu-a lor braţe de aramă/ umplînd lumea cu cadavre şi victime peste samă; martirul dreptului Aristid, a înţeleptului Socrat, a lui Hristos răstignit pentru frăţie şi-o bună legiuire, ori osîndirea lui Galileu, obligat ca în genunchi să tăgăduiască adevărul pipăit*.

Rezonînd cu Eminescu, Anton Naum insistă cu obstinaţie asupra (în)semnelor prevestitoare de Rău, atît în ordine socială cît şi în cea culturală: războaiele, robiile,

[6] Romulus Vulcănescu (1985) înţelegea prin această „coordonată noologică" istoria mitică de la „substrat la adstart şi la strat", în care se desfăşoară credinţele, datinile şi tradiţiile autohtone ale românilor cu „palingeneza ritmurilor lor etnoistorice, prin revenirile lor solstiţiale şi echinoxiale de la un anotimp la altul în funcţie de mişcarea anual-aparentă a soarelui pe cer şi de rolul acesteia în viaţa mitică a planetelor, a animalelor, şi a omului" (160).

distrugerea Greciei şi a Romei: *Mezul-ev posomorît, /îmbrăcat în zale creţe, pîn în creştet oţelit/timp greoiu, făr-de dreptate, timp de josnică robie/, Mahomed, un sclav din lume cu urdiile-ncruntate/ ferecînd în lanţuri grele perduta creştinătate*.

Pentru „poetul-vizionar, stăpînit de suferinţă", aceste (în)semne confirmă şi reprezintă „înţelesul tainic", forma lăuntrică a tot ceea ce se întîmplă în *prezentul istoric.* Din ceea ce el numeşte „istorie", omul naumian face o perdea pentru a-şi ascunde de el însuşi, „lucrările Apocalipsei", „*poetul clasicist de la Junimea*" (pre)văzînd toate aceste (pre)vestiri „cu trupul său spiritual" - elementul cel mai puternic reprimat al experienţei, în termenii lui Northrop Frye (1995). Pe consideratul potrivit căruia, căderea descrisă în acest fragment din *Nox erat* este, în principal politică.

O *apocalipsă panoramică* aşadar, avînd în centru viziunea unor evenimente istorice (re)activate, cedează treptat, spre final, în faţa celei de-a doua – *apocalipsa participativă,* care o secundează permanent. (Re)aducerea în prim-plan a nivelului superior al unei naturi de factură paradisiacă, (pre)figurînd salvarea, confirmă preferinţa poetului religios de la *Junimea* pentru o cultură creştin (ortodoxă) recunoscută în preeminenţa imagisticii biblice*: ... era soarele lucios/ înălţînd pe-un cer albastru discul său cel luminos/, iar pe pajiştea–nverzită unde taurii mugeau/ păşteau turmele pestriţe, iar păstorii buciumau.../ Tot învie... codrii tainici ascultau cu fericire/, cîntăreţii lor măieştri cu –a lor dulce ciripire* (1890: 6).

Într-un atare context, Răul mai poate fi doar sugerat (ca şi în primul tablou de altfel!) prin imaginea demonică a „buhnei urîcioase" şi a „şoimului răguşit". Northrop Frye, analizînd figurile *maternal-demonice* din Biblie, amintea, printre altele, şi de legenda lui Lilith, prima soţie a lui Adam, „o nălucă a nopţii, probabil de origine sumeriană", menţionată în *Isaia* (34: 14) sub metafora de „bufniţă ţipătoare". După cum se ştie Lilith a fost se pare „mama demonilor sau a spiritelor false" şi a avut o carieră înfloritoare în romantism, regăsind-o atît în *Faust*-ul lui Goethe cît şi în romanul lui George MacDonald (Frye, 1999: 179-180).

În ciuda reperelor revolute ale topografiei romantice paşoptiste, poemul *Nox erat* reţine atenţia tocmai prin recursul permanent la imaginarul creştinismului primar, (re)găsit în resuscitarea *cosmistă a lumii.* Analizînd fenomenul românesc al „creştinismului cosmic", Mircea Eliade era convins că, „în folclorul religios românesc, *creştinismul nu este al bisericii.* Una din caracteristicile *creştinismului ţărănesc* al românilor şi al Europei orientale este prezenţa a numeroase elemente religioase „păgîne", arhaice, cîteodată abia creştinizate. Este vorba de o nouă creaţie religioasă, proprie sud-estului european, pe care el a numit-o „creştinism cosmic", pentru că, pe de o parte, ea proiectază misterul cristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, neglijează elemetele istorice ale creştinismului, insistînd, şi asupra „dimensiunii liturgice" a existenţei omului în lume (Eliade 1980: 246).

Richarda Huch (1974) în secvenţele *Vechea religie* (280-293), *Faţa nocturnă a literaturii şi catolicismului romantic* (474-499) considera că romanticii şi-au propus un intinerariu în care spiritul lor de investigaţie, depăşind toate limitele

autorității şi ale tradiției, îndrăznind chiar a concepe «ideea unei noi religii», a sfîrşit prin a se refugia în portul vechii religii creştine (*catolice* în cazul romanticilor apuseni sau *ortodoxe* în cel al răsăritenilor). Referitor la „noua religie", Friedrich Schlegel (1983) socotea că ea ar trebuit susținută, firesc, de o „nouă mitologie". Recursul la trecutul nostru medieval şi creştin a făcut din romantismul românesc, aşa cum îl percepem noi în compania unui poet ca Anton Naum, un „ev mediu renăscut". *Cît de firesc este, că odată cu Faust şi Gotz, odată cu sacrul Feme, se reîntorceau acum Dumnezeu, diavolul şi toți însoțitorii lor! Avem a face cu o Renaştere ca aceea din secolul al XV-lea* - consideră Richarda Huch (1974) - cu deosebirea că în Renaştere reînviase antichitatea, pentru că oamenii se desprinseseră de idealurile medievale, iar în Romantism „renăştea evul mediu" (283).

Pentru un poet ca Anton Naum „mitologia antică" şi „noua lui mitologie creştină, medievală" sînt partituri recurente, pe care omenirea încearcă să le contopească într-un nou *Ideal* (1890). Aşa se explică şi apariția la *Junimea* ieşeană a unui autor contemplativ ca Naum, urmînd generației paşoptiste, eminamente activă, „trăitoare, precumpănitor, în exterior". De aici o anume înțelegere plină de simpatie şi admirație pentru acea epocă, regăsită, după cum se ştie, şi la Mihai Eminescu.

În ceea ce priveşte *imaginarul creştinismul* din poezia lui Anton Naum, acestase recunoaşte, simultan, într-o concepție filosofică, o atitudine etică şi un anume comportament etnocultural. Reprezentată ideoplastic prin „limbaj analogic", metafore şi simboluri sacraliza(n)te, această formă particulară de *cosmism*, diferită structural de „panteism"-ul eminescian, relevă -din plin- „armonie" şi „participare" (Conta), pledînd pentru acordul ultim al destinului uman cu destinul cosmic. Este punctul în care o astfel de poetică decide să se despartă de *acosmismul romnatic* al vremii, în speță de *acosmismul filosofic* eminescian. Cu mențiunea că *omul naumian* se situează, de regulă, în *interiorul* acestui univers sacraliza(n)t, contaminîndu-se de bunătatea demiurgului creator. Cel eminescian, în schimb, se (re)aşează în *afara lumii* în care a fost creat, pe motivul că aceasta se arată ca o lume *luată în posesie de un demiurg rău.* Astfel, *omul eminescian,* (con)substanțial cu divinitatea transcendentă, - cum ar spune Romulus Vulcănescu - este, prin aceasta, superior demiurgului şi, ca atare poate să se elibereze prin gnoză, de influența lui.

Anton Naum rămîne însă, prizonierul „practicii" creştinismului (un „practicant al ortodoxiei"!) şi din această cauză, refuză disputa filosofică de principiu, rămînînd captiv în lanțurile dogmei[7]. Ca un „creştin religios" ce era (Panu, 1971) el explică, traducînd poetic, „fenomenele" cu privire la om şi lume (Panu, 1971) prin filtrul doctrinei creştine (ortodoxe), ezitînd, de cele mai multe ori, între *dualismul*

[7] Amintindu-şi de „credința ce primisese(m) în casa părintească", Anton Naum se căieşte de înstrăinarea lui de „*Legea*" în care a fost „crescut" de „maica sa iubită". O astfel de „educație creştină" i-a oferit „speranța sfîntă, în suflet zîmbitoare;/ izvorul mîngîierei cerească aşteptare/ ce prunc am fost avut!" (*Aegri somnia*, 1890: 18).

anatgonic al creştinismului ţărănesc (primitiv) şi/sau *manicheism.* Ca reper al „sintezei junimiste" el poate fi localizat *între:* mazdeism, creştinism şi budism (Panu, 1971 (I): 234). Să mai notăm şi că, în tradiţia teomahiei creştin-populare, „kalofilia Binelui" este astuţios asaltată de „askimofobia Răului" în care poetul vedea „sîmburele durerei" proprii şi a „nefericirii lumii".

Richarda Huch (1974) abordînd statusul *omului în concepţia romantică despre lume* (378-398) nu uita să sublinieze că: *omul ca imagine a Domnului este trinitate. Ca imagine a universului, este dualitate închisă, într-o entitate terţă. Ca imagine a pămîntului este magnet cu doi poli. Omul este ca şi universul o unitate, dar o unitate divizată : «Dacă trupul şi sufletul ar fi una atunci n-ar avea loc nici un fel de acţiune reciprocă». Omul este tocmai o trinitate. Dacă vechiul dualism (potrivit căruia spiritul este un străin, închis în corp, pe care nu mai moartea îl poate elibera din închisoare) nu mai subzistă, omul mai este în schimb conceput ca o fiinţă care cuprinde în sine contradicţiile, situate, precum polii, pe o dreaptă pornind din centru şi dezvoltîndu-se în direcţii opuse* (378).

Ilustrativ, pentru acordul cu ideea de *unitate divizată,* este poemul în zece cînturi *Aegri somnia* (1890: 11-61) în al cărui exordiu ni se propune şi o primă „scenarizare" a dualismului dialectic .Poemul este construit pe schema religioasă a raportului dintre termenii *dualismului antagonic,* în sensul că *fiecare* este reversul *celuilalt,* odată cu înfiltrarea *îndoielii* ca vină modern(ist)ă a pozitivismului. „Trickster-ul pozitivismului" reactivează mitul „înşelătorului" care, sub masca progresului ştiinţific, aduce în lume „domnia Răului". Acest „demon al îndoielii" pare „mai înfometat" chiar decît Creatorul, a cărui operă o „virusează". I.P. Culianu (1981) consideră că el este posesorul unei „impulsive şi necontrolate răutăţi". Atfel, „iarba zmălţuită" este întinată de o „fiinţă schilogită" -un greier ce „tot ţipă răguşit"; apele sînt tulburate de „broasca oloagă şi fără de sînge", ameninţată de şarpe; „larva urîcioasă" îmbăloşează roua florilor; bufniţa cîrnă, cu „cängile ascuţite", planează prin umbră aducînd fiorul morţii *ş.a.m.d.*

Aşa cum s-a putut observa şi din scrisoarea lui George Panu către Iacob Negruzzi (Paris, 1876, ian. 2), „veacul" anatemizat de colegul său de la Sainte Barbe era marcat de asaltul general al „ştiinţelor pozitive": *Astăzi se caută a se intra în istorie* - sublinează Panu [1931 (I)] - *nu prin consideraţii a priori, ce avînd un instrument ştiinţific în mînă cu care se începe a cerceta omenirea nu în totalitatea ei, ce în deosebitele şi particulările ei manifestări, rămînînd ca pe urmă, după ce se va stabili pe bază ştiinţifică aceste deosebite părţi, să se facă cercarea de a se scoate legile generale./.../ Prin urmare, poate dl. Naum să se sălăjluiască în sînul lui Boileau, să fie sigur că nu–l voiu ruga niciodată să-şi înmoaie vîrful degetelui în apă, ca să-mi atingă buzele mele aprinse*" (Arhip şi Văcariu, 1973: 173-174). Poetic însă, *orişice estravaganţă, care pentru un medic ar fi un fenomen patologic, este permisă pentru cuvîntul ce este poezie"* - conchide „împăciuitor" pozitivistul Panu.

Şi pentru un cercetător asiduu al fenomenului literar junimst ca Dan Mănucă este cotată ca fiind „ciudată această aversiune" a bursierului ce studiase în „Franţa

epocii pozitiviste".O atare mentalitate conservatoare „de boier moldovean de pe la 1800", care a citit cîte ceva din „raționalismul francez şi din Voltaire", de a condamna știința de pe pozițiile dogmatice ale religiei creştin-ortodoxe i se părea lui Dan Mănucă a fi imputabilă. Dincolo de aceste „apostrofări" însă, poemul *Aegri somnia* rămîne o prelucrare a motivului *căilor mirifice de circulație în cosmos.* Romulus Vulcănescu (1985) preciza că datinile şi tradițiile noastre „consemnează" prezența în cosmos şi în unele zone ale lui, a unor „căi mirifice" de circulație a zeilor, semizeilor, demonilor, eroilor şi chiar a unor oameni de rînd.

În cazul poemului *Aegri somnia* este vorba de căile ce înlesnesc comunicația *între cosmos şi pămînt,* diferențiate calitativ prin categoriile istorice de cultură şi de eroi civilizatori care viețuiesc pe linia acestei spirale: - de la „Halia străbună şi Latinum-ul Antic", cu „religiunea *Venus:* templul păgînătății/ şi peste ea *Maria* - roza creştinătății" (1880: 22) la *Ierusalimul jalnic, cetate părăsită/ şi, pentru todeauna de-acuma văduvită/ de blînd mirele tău!* (1880: 42) şi pînă la „*Polonia, …cadavru! o nație creştină/de alți creştini pe cruce redusă în ruină!... dintre nații, /îşi duce crucea sa cucernică martiră, în haină sfîşiată, /Ca Hrist spre Golgota!... cor trist în negru doliu-proscrisă* (1890: 60).

Ca şi în tradiția populară, această aventură *„în spirala-nfricoşată" a civilizațiilor şi credințelor*, solicită o anume inițiere. Aceasta va fi realizată de *gemelarul Binelui: un daimon conciliant,* Daimonul ce-l va inița, dealtfel, pe poet în spirala „deşertăciunii deşertăciunilor": *zadarnic omul cată ce nimeni nu ştie,/ fatala sa gîndire devine-o ironie/ o crudă fărădelege; /din munca sa nespusă şi oarba sa cătare/ ce-şi dă şi zi şi noapte cu-atîta-nverşunare/ nimica nu s-alege!(*1890: 43). El este echivalentul unei *semidivinități mitice* a cărei prezență îl remodelează ontologic şi-l face să-şi înțeleagă şi să-şi domine slăbiciunile, mai ales „îndoiala", „necredința". Ca şi în cazul poemului *Nox erat*, acest daimon este o făptură bivalentă, care exprimă un dualism convertibil între cei doi poli ai lui, o dedublare ontologică, specifică „fractrocrației demiurgice a Fărtatului şi Nefărtatului" (Vulcănescu, 1985: 309). Daimonul naumian – „o stea căzută", "deslipită din bolta albăstruie" care ia *o formă măreață, zîmbitoare/ ca îngerii întocma cu aripi zburătoare/cu ochi pătrunzători/ființă-aeriană din lumi necunoscute /a totulştiutor* (1890: 21) - reflectă antinomiile prin o serie de „conciliații". De aceea el poate fi, cînd bun, cînd rău, fără ca prin aceasta să ajungă la un *monism irezolut.* Romulus Vulcănescu (1985) opinează că, în ambele cazuri, bunătatea sau răutatea daimonului este călăuzită de principii morale opuse; nu însă şi exclusive. De aceea daimonul mai mult inspiră, protejează şi dinamizează cîntarea poetului, fără a-i provoca indiferență sau dezechilibre, acționînd în cadrul unei libertăți concepute în spiritual ordinei şi al creației, specifice Dumnezeului nostru creştin.

Riturile de călătorie în spirală pe axa Istoriei universale, de la un nivel la altul (Roma, Egipt, Atena, Ierusalim, Caucaz, Walhala, Spania, Polonia), de la o formă hierocosmică la alta, sînt condiționate de presiunea *timpului horal* care fagocitează

timpul istoric, de unde şi „sentimentul de zădărnicie în faţa imensului cimitir al Istoriei" (Vianu, 1985: 188).

Această călătorie în spirală, într-o ordine istorică prestabilită, aminteşte de *drumul funerar,* bine trasat în tradiţia creştin-ţărănească. Este în joc o purificare totală a eroilor exemplari ai acestor civilizaţii, pe drumul funerar al istoriei universale, înainte de a-i fi distrusă şi ultima verigă (cea modernă!) a civilizaţiei pozitiviste a vremii.

Cu o necesară şi ultimă precizare: poemul *Aegri somnia,* apărut în broşură separată încă din 1876 este contemporan poemei *Memento mori* (1872) şi, ca atare, era firesc să regăsim în text şi unele registre comune imaginarului romantic al vremii. Numai că *Aegri somnia* propune o *călătorie rituală,* nu atît pe „spirala logaritmică" a Istoriei, ci pe una „liberă" şi „cosmică", flexibilă, capabilă să se „alungească" sau să se „scurteze" în funcţie de semnificaţia călătoriei pe axa Bine-Rău. Ajunsă la „sfîrşit/ - şi lungă a fost calea! -", „spirala-nfricoşată" îl abandonează pe „nefericitul poet" durerii care „cu moartea se va stînge, căci moartea-i mîngîiere/, poet nefericit" (1890: 62).

*

În concluzie, în viziunea lui Anton Naum, acest *sistem ganglionar* ţine de „tărîmul necunoscut al inconştientului care se întinde pînă la miezul fiinţei omului" şi pe care acesta nu-l poate „stăpîni", findcă *miezul* (centrul) său nu se află *înăuntru*, ci *înafară*, „*în ceruri*".

De aici şi o permanentă preocupare poetică a lui Naum de a înfăţişa omul *între somnie şi veghe,* atît ca fiinţă autonomă *(adamitică),* diurnă, cît şi ca locuitoare nocturnă, *somnambulică* a universului în care pulsează „uriaşele ritmuri siderice".

Bibliografie

Arhip, Ion;Văcariu, Dumitru (ed.), 1973, *Junimea şi junimiştii,* Iaşi, Editura Junimea

Burgos, Jean, 1988, *Pentru o poetică a imaginarului*, Bucureşti, Editura Univers

Frye, Northrop, 1979, *Anatomia criticii*, Bucureşti, Editura Univers

Frye, Northrop, 1999, *Marele Cod. Biblia şi literatura*, Bucureşti, Ediura Atlas

Huch, Richarda, 1974, *Romantismul german*, Bucureşti, Editura Univers

Maiorescu, Titu, 1966, *Critice*, Bucureşti, Editura Minerva

Mănucă, Dan, 1975, *Scriitori junimişti*, Iaşi, Editura Junimea

Naum, Anton, 1890, *Versuri*, Iaşi, Tipografia Naţională

Panu, George, 1971, *Amintiri de la Junimea din Iaşi*, Bucureşti, Editura Minerva

Petraşcu, N, 1893, *Figuri literare contemporane*, Bucureşti, Editura Stabiliment Grafic, Socec

Vianu, Tudor; Cioculescu, Şerban; Streinu, Vladimir, 1985, *Istoria literaturii române moderne*, Bucureşti, Editura Eminescu

Vulcănescu, Romulus, 1944, *Fenomenul horal,* Craiova, Editura Ramuri

Vulcănescu, Romulus, 1985, *Mitologie română*, Bucureşti, Editura Academiei

Forme contemporane ale sacralității în literatură

Călin BÎRLEANU

The three parts of the novel Orbitor *cannot be analized as a whole in the absence of some elements related to psychic or spirituality. The psychological or theological influences, to name only two of them, are combining in the trilogy in order to form a literary corpus, both dense and fertile, where androgyns and angels, saints and deamons, earth and sky, complete each other, sometimes even to the limit of confusion*.

Reamintirea prozei cărtăresciene trece de barierele evenimențiale ale realității trăite sau chiar imaginate, accesînd un fond mitic de informații, cu surse antropologice şi arhetipale. Viziunea textului cuprinde *totul*: „... căci limbajul n-a apărut decît ca sublimarea emoțiilor, pe pămîntul fosilizat al fricii, dragostei şi urii *adevărate*, față de care ce numim noi astăzi aşa nu sînt doar umbre ale umbrelor, ci mult mai rău: trădări, strîmbări, etimologii siluite. Căci nu vom mai orăcăi niciodată din răsputeri, nici în torturi, nici în disperarea lui Iov, cum am făcut-o-n pruncie, şi nu vom reuşi, nu ni se va da, orice-am face, harul de a-l iubi pe Dumnezeu cu pasiunea rătăcită, pustiitoare, cu care ne-am iubit o dată mama, cînd dragostea nu era numai dragoste şi noi nu eram numai noi, şi mama nu era numai mama. Esența esenței sacrului: reamintirea. Memoria care precede memoria." (Cărtărescu, 2002: 326)

Unul dintre cele mai captivante fragmente regăsite în *Aripa stîngă*, reluat şi dezvoltat în celelalte volume, este o adevărată „coborîre în timp" (Ştefănescu 2005: 915). Acest proces inițiatic cu trăsături mitice reconstruieşte fidel dictonul cărtărescian, „orice descoperire e o rememorare" (Cărtărescu, 2002: 73), istoria strămoşilor din partea mamei şi a lui Vasili. Macul este motivul declanşator al întregului fragment. *Amintindu-şi* acel an, distinct („Îmi amintesc, adică inventez", Cărtărescu, 2002: 67) scriitorul evocă prezența macului în satul strămoşilor mamei, adus de o şatră care străbătea Balcanii: „Acel an a fost însă anul macului. Încă din iarnă Badislavii priviseră, în palmele pline de bătături, semințele mărunte şi cenuşii de mac, necunoscute de ei pe atunci, aduse de o şatră" (Cărtărescu, 2002: 39). În ciuda precizărilor pe care cei din şatră le fac în legătură cu efectele macului (adoarme copiii şi măreşte pupilele femeilor stimulîndu-le) Badislavii cultivă semințele: „Cînd petalele s-au scuturat şi s-au făcut curînd una cu țărîna, au rămas măciuliile mustoase de lapte, emanînd o duhoare atît de dulce, că păsările nu treceau peste ogorul otrăvit, nici gîndacii şi lăcustele nu se-ncumetau printre

tulpinele pale" (Cărtărescu, 2002: 40). Culegînd rodul rezultat şi amestecîndu-l în toate mîncărurile, de la colaci la vin, tot satul s-a „adunat [...] la o clacă de pomină" care a rezultat într-un consum comun general al macului sub diferite forme: „...aburii macului li s-au suit la cap şi toţi grămadă, de la flăcăi la moşnegi, au căzut într-o *nălucire ciudată*. Căci li s-a arătat un *înger gol* de lumină, *cu ţîţe de muiere*, dar *cu ruşine de bărbat*, cu *păr de aur împletit* în mii de cosiţe. Şi îngerul le-a spus: «Sînteţi fără păcat. Fiţi ca moşul vostru Adam şi moaşa voastră Eva, căci aţi fost iertaţi de păcate.» Şi toţi, flăcăi şi fete, gospodari şi neveste, şi-au scos bundele şi cămeşile şi s-au împreunat de-a valma, printre cîini şi copii, mamă cu fiu, tată cu fiică, frate cu soră, şi-aşa au ţinut-o, cu *pupilele largi cît irişii ochilor*, cu o sudoare limpede şi-nghеţată picurîndu-le de pe obraji, pînă cînd toamna s-a arătat, întîi blîndă ca sucul de struguri, apoi aspră ca vinul negru" (Cărtărescu, 2002: 40) (s.n.). Echivalenţa îngerului cu androginia nu apare numai aici, nefiind surprinzător faptul că îngerul are atît sîni cît şi organe genitale masculine, la polul opus concepţiei tradiţionale conform căreia duhurile nu pot fi catalogate în funcţie de sex sau gen. Părul de aur, însă, trezeşte asocieri facile cu „codiţele de aur" conturate atît de des în roman: „cît de curat eram şi cum îmi sticleau codiţele aurii..." (Cărtărescu, 2002: 244). Comparaţia cu imaginea lui Hristos devine mai clară pe parcusul ultimelor două volume ale trilogiei. Mărirea pupilei ochiului este, în adevăr, un efect al drogului halucinogen, dar faptul că acest motiv apare în mai multe rînduri, mai ales, în absenţa unui stimul efectiv, halucinant, ne îndeamnă să vedem, din nou, ochiul dilatat, ca o formă acută de conştiinţă, dincolo de înţelegerea cognitiv-senzorială medie, umană. Regresia umană, sugerată în primele proze prin transformarea globului ocular şi apoi a corpului, pare să fie aici limitată la nivelul ochilor, de unde şi imposibilitatea sau indiferenţa oamenilor în legătură cu identitatea partenerului. Dilatarea ochiului, în sensul cărtărescian, permite accesul spre o cu totul alt tip de informaţie, diferită esenţial de cea perceptibilă în starea de veghe, naturală, a individului.

Efectul macului pare să fie şi unul compensator, înlăturînd, în mod evident, inhibiţiile consumatorilor, mai cu seamă în rîndul femeilor, care „se măritaseră fete mari şi nu-ndrăzneau să ridice ochii din pămînt în faţa omului lor" (Cărtărescu, 2002: 41). Această anulare a barierelor morale transformă radical comportamentul femeilor, acestea „îşi suflecau acum fustele-n faţă, arătîndu-şi pulpele groase şi dîmbul păros dintre ele, şi se lăsau călărite acolo, pe sacii de grîu, în mirosul de hamuri date cu dohot" (Cărtărescu, 2002: 41). *Practicile orgiastice* sînt strîns legate de cele ale iniţierii şi jertfei constituind „o comemorare rituală a potopului, a întoarcerii la haosul din care fiinţa trebuie să iasă regenerată [...] în orgie are loc o pierdere a formelor: norme sociale, personalităţi şi personaje..." (Durand, 1977: 387). Este, în fapt, reîntoarcerea la starea primordială, haotică, care reprezintă în opinia lui Eliade „dobîndirea condiţiei semînţelor care se descompun în pămînt, părăsindu-şi forma pentru a da naştere unei plante noi" (Cărtărescu, 2002: 41).

Respectînd teoria haosului, dar încercînd exemplificarea acesteia în alt registru, opus umanului, scriitorul oferă proporţii temporale uriaşe orgiei, prelungind-o pe

parcursul a patruzeci de zile, timp în care, paralel vieții satului, începe să se manifeste viața satului de dedesubt, a morților îngropați și uitați de cei vii: „Sub țărînă, în căsuțele lor strîmte de brad, morții flămînziseră. De patruzeci de zile nu mai fuseseră pomeniți în biserică [...] înspăimîntați că vor muri a doua oară de foame și uitare" (Cărtărescu, 2002: 41), morții sapă tuneluri unul spre celălalt, adevărate labirinte în textul cărtărescian, pentru a se sfătui. „Trei sute de morți [...] la-nceputul iernii [...] o oaste putredă, pleșuvă și rînjită și-a croit drum către lumea albă. [...] Strigoii năvăleau în tinde, apoi în odăi, unde, sub ochii femeilor ce credeau că visează, smulgeau pruncii-nfășați din leagăne și rupeau cu poftă din carnea lor fragedă [...] se dădeau la muieri, le-ncălecau pe lavițe și le pătrundeau cu viermele negru ihtifalic..." (Cărtărescu, 2002: 41-42).

Unicul loc intact din sat rămîne biserica, unde cîțiva dintre Badislavi se refugiază, treziți din halucinația macului, pentru a căuta ajutorul preotului, „singurul din sat care nu curvise cu puterile florii-ntunecate" (Cărtărescu, 2002: 43). Aflați sub un adevărat asediu din partea demonilor, care par să arunce adevărate molime biblice asupra bisericii vechi, Badislavii se apără cu ajutorul icoanelor, a crucilor și a unui dinte aparținînd unui martir, cu puteri divine: „... lăcrița de sticlă cu dintele unuia dintre cei două sute de învățăcei ai sfîntului mucenic Nicon, comoară fără preț a bisericii" (Cărtărescu, 2002: 43). Dintele, ca simbol totemic, este puternic încărcat de înțelesuri, Evseev asociindu-i activități ca „masticația, sfîșierea, dorința de dominare": „În culturile arhaice, dinții oamenilor și ai animalelor au o mare importanță în actele de magie simpatetică, deoarece dintele e o adevărată sinecdocă a omului, reflectată și în dictonul biblic «dinte pentru dinte»" (Evseev, 2007: 172-173). Dinții reprezintă în multe culturi vitalitatea, fără a fi explicată legătura, probabil antropologică, a simbolului cu sensul purtat, ei reprezentînd mijlocul esențial al supraviețuirii speciei, atît umane, cît și animale. Tăria dinților, astăzi sau acum cîteva milioane de ani, a condiționat felul și calitatea alimentelor consumate. Ca urmare, Hans Biedermann, în dicționarul său, identifică prin simbolul dintelui atît metafore ale sexualității, cît și ale spiritului războinic sau ale spiritului martirilor: „Creștinii din nordul Africii iau în derîdere chipurile cioplite (idolii) sau se luptă cu ele, arătîndu-și dinții, [...] dinții puternici care apucă hrana și o sfărîmă simbolizează vitalitatea [...]. În iconografia creștină Sf. Apollonia este înfățișată ținînd un dinte într-o pereche de cleşti, întrucît în timpul martiriului său i-au fost scoși dinții cu cleștele" (Biedermann, 2002: I/132).

Episodul asediului asupra bisericii se încheie cu lupta dintre puterile cerului, prin îngeri veniți pe pămînt, cu demonii subpămînteni. Finalul acestui apocalips limitat la granițele unui sat surprinde nu doar victoria forțelor cereşti, ci și un înger care îmbrățișează „o enoriașă cu țîțe obraznice". Rezultatul duce la căderea îngerului: „... își văzu poala veșmîntului îmbătoșată, ridicîndu-se-ncet, nespus de dureros și de dulce, pînă se-nțepeni drept în sus, pe cînd cămeșa de lumină, proptită parcă-ntr-un par nevăzut, se sumeția cutată [...] Cîntarea de slavă îi rămase în gît, și în locul ei un urlet gutural, ca de lup tînăr, i se tîrî afară din gură. Ochii [...] se

tulburară de lacrimi, şi îngerul turbat se azvîrli deodată, schimonosindu-şi chipul dumnezeiesc, în fîntîna de foc, pe urmele ultimului diavol...” (Cărtărescu, 2002: 47). Realizînd o utilă şi pertinentă clasificare a simbolurilor (Durand, 1977: 137) găseşte două mari direcţii ale acestora: *simbolurile catamorfe* şi cele *ascensionale*. Simbolurile catamorfe sînt reprezentate de „imaginile dinamice ale căderii.” Căderea îngerului este, în fapt, aruncare conştientă, cădere dorită, cu funcţie de canon aplicat sinelui pentru revelarea slăbiciunii specifice umanului. Nu folosim întîmplător acest termen de *slăbiciune*, continuarea romanului cu celelalte volume prezentînd cîteva exemple potrivite pentru acest caz. Sexualitatea, atît de prezentă, de la demitizarea copilăriei, ajunge, aici, în contextul divin. Imperiul erosului pare să domnească, astfel, peste toate lumile textului cărtărescian.

Durand alătură căderii „prima experienţă a fricii”, opusă total aspiraţiilor şi elanurilor spre înălţimi. „Această temă a căderii apare ca un semn al pedepsei şi se vede multiplicată într-una şi aceeaşi cultură [...] aşa cum putem de asemenea arăta că stau lucrurile în tradiţia iudaică: căderea lui Adam se repetă prin căderea îngerilor răi.” (Durand, 1977: 139).

Povestea Badislavilor este departe de încheiere, preotul luînd rolul unui Moise modern, care îşi conduce sătenii peste Dunăre spre locuri mai bune, în căutarea unui nou început, a unui loc sacru pentru a pune temeliile noului sat.

Cărtărescu mărturiseşte în *Jurnal* că lecturile din *Biblie* reprezintă o sursă de inspiraţie în timpul elaborării unui text, lucrul fiind evident peste tot în opera sa. Exceptînd aluziile hristice care satisfac în mare măsură complexul eroului, Maria Magdalena şi Fecioara Maria se ascund în spatele personajelor scriitorului sau reprezintă direct anumite trăsături pe care acesta le induce mamei, spre exemplu.

Astfel, discutînd aspectul divinităţii în Vechiul Testament, scriitorul descrie obiceiurile stricte ale slujirii Domnului sau ale vestimentaţiei preoţilor: „Aveau haine pe care le-mbrăcau numai la intrarea în cort, şi le scoteau la ieşire. Marele preot purta efodul ce avea pe piept un alt artefact cu totul misterios, numit Urim şi Tummim, prin care se puneau întrebări Domnului […] *Ce* erau Urim şi Tummin…?” (Cărtărescu, 2007: 377). Vechiul Testament prezintă cele două elemente, care sînt cuvintele ebraice pentru *strălucire* şi *înţelepciune* şi care capătă în lumina traducerii sensuri clare: „Şi va purta Aaron, cînd va intra în cortul adunării, numele fiilor lui Israel pe hoşenul judecăţii, la inima sa, spre veşnică pomenire înaintea Domnului. În hoşenul judecăţii să pui Urim şi Tumim, şi vor fi acestea la inima lui Aaron, cînd va intra el în cortul adunării…”[1].

Pornind de la extrase biblice, Cărtărescu scrie pagini de literatură introspectivă, raportîndu-se, spre exemplu, la harul divin, cu trimiteri evidente spre existenţa eroului: „«Harul Meu îţi este de ajuns; căci puterea Mea în slăbiciune se desăvîrşeşte»[2]. Cred că şi alţii, mult mai tîrziu, au avut parte de influenţa Duhului. Ce stranie prima amintire a lui Da Vinci: la vîrsta de doi ani, în coşuleţul său lăsat

[1] *Biblia* sau *Sfînta Scriptură*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, (*Exodul*, 28, 29-30), 1968, p. 99.

[2] *Ibidem*, p. 1303 (12, 9).

de Caterina pe pajişte, copilul a fost umbrit de o mare pasăre. Aceasta i-a deschis gura cu coada." (Cărtărescu, 2007: 385). Celebra amintire a lui Leonardo Da Vinci nu a fost străină de aplicaţiile psihanalizei, Sigmund Freud preluînd-o şi analizînd-o în raport cu viaţa şi opera artistului şi omului de ştiinţă. În eseul *O amintire din copilărie a lui Leonardo da Vinci*[3] savantul vienez analizează amintirea prin prisma celebrei picturi *Sfînta Ana, fecioara şi pruncul* şi a incursiunilor în istoria simbolurilor, obţinînd adevărate revelaţii care au asigurat pînă astăzi strălucirea capacităţii analitice a psihanalistului. Da Vinci (apud Freud, 1999: I/117) întrerupe brusc un pasaj explicativ cu referire la zborul vulturului: „«Se pare că mi-a fost sortit să mă ocup atît de temeinic de vulture pentru că îmi apare ca o amintire foarte timpurie; cînd eram încă în leagăn, un vulture a venit la mine, mi-a deschis buzele cu coada şi m-a izbit de multe ori cu ea peste buze»". Fără să ne cramponăm de acest amănunt al prozei cărtăresciene, amintim concluziile freudiene, care găsesc în vultur imaginea zeiţei egiptene Mut. Savantul diferenţiază între amintire şi fantasmă: „Cînd descompunem o amintire din copilărie, tindem să separăm conţinutul real al amintirii de motivele ulterioare care îl modifică şi îl denaturează. În cazul lui Leonardo, credem că ştim acum conţinutul real al fantasmei; înlocuirea mamei cu vulturul ne arată că acel copil simţea lipsa tatălui..." (Freud, 1999: I/124). Modificarea procesului amintirii la Cărtărescu încalcă în mod voit tocmai precauţiile pe care Freud le stabileşte. Mai mult, psihanalistul vede în spatele fantasmei motive care se aplică în mod direct la textul cărtărescian: „... zeiţa Mut întruneşte aceleaşi caracteristici materne şi masculine ca şi în fantasma cu vulturul […]. Să se explice oare acest lucru prin aceea că, din lecturile sale, Leonardo ar fi putut afla despre caracterul androgin al vulturului matern?" (Freud, 1999: I/126). Scriitorul preia, în concluzie, un fragment din viaţa lui Da Vinci pentru a-l folosi în sensul literar al inspiraţiei de ordin divin.

Atribuierea unei afecţiuni cu reminiscenţe culturale aupra copilului Mircea este evidentă într-un fragment din al treilea volum, în care tratamentul şi modalitatea de aplicare par să fi rămas adînc întipărite în memorie: „Cu acest Graal înfăşurat în curcubeu între degete, mama se-apropia de patul în care dormeam […], apoi îmi desfăcea delicat buzele şi-mi turna printre ele lichidul […] ca un şir de briliante moi […]. Am găsit fiola de Quilibrex…" (Cărtărescu, 2007: 448).

Problematizarea esenţei creştine nu este străină de romanul cărtărescian, raiul, existenţa ca trup sau amintirile celui înviat întru Hristos fiind abordate într-un spirit interogativ, din care angoasa necunoscutului respiră prin text: „oare mîntuirea va salva memoria, gîndurile şi fiinţa noastră? Vom fi tot noi cei reînviaţi, dacă va fi o-nviere? La ce mi-ar folosi viaţa eternă dacă mi-aş pierde amintirile? […] Vom mai fi, deci, noi înşine, cei reînviaţi, ne vom mai aduce aminte de cei pe care i-am iubit?" (Cărtărescu, 2007: 448-449). Memoria care integrează şi cuprinde *totul* este într-un raport magnetic opus cu moartea, fie ea şi reînviere într-un spirit superior, independent de lumea fizică, a amintirilor şi iubirilor care au constituit chintesenţa

[3] Sigmund Freud, *Eseuri de psihanaliză aplicată*, vol. 1, Bucureşti, Editura Trei, 1999.

vieții pământeşti. Orice metamorfoză a trupului sau a spiritului care nu include principalul proces al vieții şi textului cărtărescian – rememorarea, imaginația – este privit, de fapt, ca o stingere a orbitorului soare şi o instaurare a nopții adînci. Schimbarea care îl obsedează pe autorul trilogiei este căutată permanent: „Apostolul Pavel e fie mai informat, fie mai indiscret, pentru că […] dezvăluie enigma învierii finale […]: «Iată, vă spun o taină: nu toți vom adormi, dar toți vom fi schimbați […] morții vor învia nesupuşi putrezimii şi noi vom fi schimbați. […] ceea ce este supus putrezirii să se îmbrace în neputrezire…»" (Cărtărescu, 2007: 490). *Noul Testament* conține textul, cu o diferență în ce priveşte cuvîntul „putrezire": „Căci trebuie ca acest trup stricăcios să se îmbrace în nestricăciune..."[4].

Sinonimia pe care o are copilăria lui Mircişor cu unele trimiteri biblice la existența lui Iisus nu mai are darul, aici, de a surprinde. Fragmentul debutează cu aparent obişnuita scenă în care copilul este chemat la masă de părinți: „Pe un fund de lemn e un *peşte mare*, întunecat şi bălos […]. Mama ia un cuțit şi deodată despică burta alburie a peştelui […], smulge băşica sidefie – două burdufuri țuguiate, pline de sînge – şi-o pune pe farfuria curată […]: «Hai, papă! Să nu rămînă nimic»" (Cărtărescu, 2007: 494) (s.n.). Greața cu care copilul primeşte invitația constrînge părinții la un comportament neobişnuit, ca însăşi obiectul cinei: „... deodată amîndoi se ridică de pe scaune, vin spre mine, mă apucă şi încearcă să mă silească să mănînc. Urlu disperat, mă trîntesc pe podea […]. M-au încolțit, tata mă ține strîns, mama se apropie cu o lingură uriaşă în care luceşte […] băşica sidefie […] mi se-ndeasă pe gît mizeria aia […] de undeva apare un *enorm pahar* cu apă, «*bea*», *îmi spune tata* […] mama îmi şterge lacrimile […] pe şoldul ei *fusta albastră crapă cu un trosnet metalic* şi *văd* deodată *fluturele*, pata de lupus eritematos […] pe pielea ei" (Cărtărescu, 2007: 495) (s.n.). *Peştele* este puternic valorizat de tradiția creştină, pînă la identificarea cu Iisus Hristos. Ivan Evseev (2007: 468) identifică în motiv şi substratul sexual, cu care lucrează şi psihanaliza, dar şi semne ale ambivalenței: „apare atît ca simbol matricial feminin, cît şi ca simbol falic". Consumarea peştelui este şi ea însoțită de multe semnificații sau restricții, eroinele din unele basme „rămîn gravide consumînd un peşte sau înghițind numai un os de peşte" (Evseev, 2007: 468), Biserica acordînd dezlegări în zilele de Buna Vestire sau de Florii, pentru consumarea lui ca hrană. Enormul *pahar* cu apă, din care tatăl îi porunceşte (în al treilea volum al trilogiei abia, al tatălui), lucru foarte rar în text, să bea şi *ruperea* fustei mamei care descoperă fluturele încifrat pe corpul ei, constituie, fără îndoială, influențe puternice ale textelor biblice. Înghițirea ciudatului aliment, parte esențială doar la unii peşti, reprezintă o adevărată împărtăşanie a copilului cu un element pe care nu îl înțelege la adevărata valoare şi pe care părinții, înconjurați de aure divine, cu un tată-zeu, nemaiîntîlnit pînă acum, i-l oferă aproape ritualic. Scena pare să fie, deloc întîmplător, identică, din perspectiva denaturării unor amintiri, cu cea a lui

[4] *Biblia* sau *Sfînta Scriptură*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1968 (*Corinteni*, 15, 53), p. 1293.

Leonardo Da Vinci, la care scriitorul se şi referă. Amintirea unei cine poate interfera cu cea a administrării forţate a unui medicament, la care copiii sînt deseori supuşi de părinţi. Vulturul, explicat de Freud în amintirea fantasmatică a lui Da Vinci, este înlocuit, la Cărtărescu, de peşte. *Vezica înotătoare*, ca parte anatomică a peştelui, este specifică doar speciilor care înoată atît la suprafaţă, cît şi la fundul apei, peştii din a doua categorie fiind uneori complet lipsiţi de vezică. Această parte reglează, cu ajutorul gazului, plutirea şi adîncimea la care peştele înoată, cei de adîncime fiind complet lipsiţi de ea, înotînd rar în plină apă. Prin forţarea ingerării *simbolului ascensional*, copilul are o împărtăşanie cu totemul care îi va transmite ceea ce pînă atunci nu avea: capacitatea de a se ridica, echivalentă, simbolic, cu aripile fluturelui. Paharul primit de Mîntuitor în grădina Ghetsimani este aici forţat la gura copilului, imediat după consumarea ritualului, fusta mamei despicîndu-se îi arătă *fluturele* care, acum, nu mai este interzis noului om împărtăşit cu puterile lui. *Noul Testament* prezintă cîteva similitudini cu fragmentul cărtărescian, în special în ce priveşte ruperea materialului care acoperă mama: „Şi, alergînd, unul a umplut un burete de oţet, l-a pus într-o trestie şi I-a dat să bea […]. Iar Iisus, scoţînd un strigăt mare, şi-a dat duhul. Şi catapeteasma templului s-a rupt în două, de sus pînă jos”[5]. Forţarea şi chinul celui răstignit, imobilizat, urmată de moartea care susţine însăşi esenţa creştinismului, prin reînviere, în spirit şi spre cer, constituie suficientul argument pentru a demonstra influenţele *Bibliei* în pasaj şi în operă. Esenţa simbolică a *paharului*, încă din *Nostalgia*, asociat pe rînd fetiţei, mamei şi, aici, copilului Mircea, este explicată de Jung în strînsă relaţie cu legenda Graalului şi cultul feminităţii: „Reprezentarea religioasă centrală a acestei materii legendare, cunoscută în multiple variante, este recipientul sacru, o imagine absolut necreştină – după cum îşi dă oricine seama – a cărei obîrşie este de căutat în altă parte decît în izvoarele canonice” (Jung, 1997: 256). Psihanalistul identifică în tradiţia celtică o posibilă sursă a motivului cupei prin „oala magică” asociată divinităţilor vechii Irlande.

O formă de sacralitate incipientă se ascunde şi în povestea *arhitectului*, pasionat de noua maşină achiziţionată, de care se ataşează din ce în ce mai mult: „Cînd trîntea portiera, zgomotul lumii înceta şi arhitectul se simţea fericit în acel spaţiu tandru şi confortabil, în care totul era făcut ca să-l servească. Nici în patul conjugal nu se simţea mai bine” (Cărtărescu, 1993: 294). Este vizibilă în atitudinea arhitectului tendinţa de fetişizare a obiectului. Analizîndu-l, fără a intra în detalii, fetişismul eroului apare în text ca prima vîrstă a devenirii personale. O asemenea formă de fetişism este caracteristică şi formelor de viaţă primitive, sălbatice, desemnînd, în fapt, religia acestora. Spre exemplu, divinizarea vietăţilor moarte şi înzestrarea acestora cu puteri magice sau învestirea diferitor obiecte, animate sau nu, cu valenţe spirituale: „Obiectele ce servesc de totem aparţin, în majoritatea cazurilor, fie regnului vegetal, fie regnului animal [...] cît despre lucrurile neînsufleţite, ele sînt utilizate mult mai rar” (Durkheim, 1995: 103). Vorbind de

[5] *Biblia* sau *Sfînta Scriptură*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1968 (*Marcu*, 15, 36-38), p. 1156.

această primă vîrstă a umanității, Freud a conceput studiul *Totem şi Tabu* (2000), anunțînd că fetişismul este o formă primară de manifestare a individului. Fetişismul poate fi uşor identificat la copii, de unde şi ipoteza că vîrsta infantilă corespunde „vîrstei sălbatice" care trebuie să avanseze spre stadiul matur, adult al civilizației. Din această perspectivă, Emil Popescu va parcurge toate etapele pentru a evolua spre un „individ matur". Ne referim aici la maturitatea umanității din interiorul personajului.

Reconstituirea imaginii mamei are adevărate aspecte mistic-religioase. „Mama uriaşă" a poemelor revine prin intermediul curajului scriitorului în abordarea tematică a unui caracter mitologic: „Apărea în poemele mele mama, păşind pe şoseaua Ştefan cel Mare, mai înaltă decît blocurile, răsturnînd camioanele şi tramvaiele, strivind cu tălpi uriaşe chioşcurile de tablă, măturînd trecătorii cu fusta ei ieftină de diftină. Se oprea în dreptul ferestrei triple a camerei mele, se ghemuia şi privea înăuntru. Toată fereastra se umplea de marele ei ochi albastru" (Cărtărescu, 2002: 17). Ritualic, pornind de la obiecte simple, cum ar fi o proteză dentară, eroul clădeşte parcă felie după felie, corpul şi existența imaginar-reală a mamei. Evocînd reminiscențele divine pe care Maria Cărtărescu le avea în ochii copilului (părinții sînt zei pentru copii prin capacitatea de a pedepsi sau oferi recompense; imaginea şi raportarea copiilor la aceştia va determina viitoarea relație cu divinitatea[6]) scriitorul îi naşte un trecut fantastic din care va rezulta nu un clasic complex Oedip, ci un adevărat complex al eroului. Inversînd rolul de divinitate, adolescentul devine creator: „Am ridicat proteza deasupra capului meu, şi dinții au prins să sclipească galbeni ca flacăra de sare, pe cînd gingiile au dispărut, topite-n culoarea identică a înserării. «Ah, mamă», am şoptit în nebunia acelei tăceri. Am rămas cîteva minute privind în lumina tot mai întunecată proteza, pînă cînd, amurgul devenind stacojiu ca sîngele venos, aparatul dentar căpăta un fel de lumină interioară, de parcă un gaz uşor fluorescent ar fi umplut arcul gingiilor de cauciuc. Şi-n jurul lor se alcătui, fantomatic, mama" (Cărtărescu, 2002: 23).

„Insectă cu valențe mitice şi cu funcții augurale în folclorul românesc, *încarnare a sufletului mortului*" (Evseev, 2007: 211) (s.n.), fluturele poartă complexe semnificații mitice prin alegoria prezentă în fazele evoluției sale: „crisalida este un ou care conține toate potențialitățile ființei [...] e un simbol al regenerării sau chiar o ființă primordială demiurgică" (Evseev, 2007: 212). Reprezentînd neîncetata metamorfoză, fluturele se ascunde în textul lui Mircea Cărtărescu în emisferele cerebrale, în măduva spinării („secționează-mi măduva spinală şi vei găsi, pe un disc alb, desenul unui fluture cenuşiu...", Cărtărescu, 2002: 235), în burta femeilor sau sub întinse ape înghețate. Simbolizînd viața şi veşnica năzuință umană spre mai sus[7], *fluturele* pare în permanență pîndit de opusul său, *păianjenul*.

---

[6] Cf. Donald W. Winnicott, *De la pediatrie la psihanaliză*, Bucureşti, Editura Trei, 2003; vezi şi Sigmund Freud, *Nevroza la copil*, Bucureşti, Editura Trei, 2000.

[7] Ivan Evseev subliniază traducerea cuvîntului grecesc *phsysche* care înseamnă 'în acelaşi timp, suflet, respirație, dar şi fluture'.

Motivul pare o echivalenţă metaforică a timpului, aşa cum este perceput în opera cărtăresciană de personaje şi de narator. Timpul în textul lui Cărtărescu poate constitui un cu totul alt demers, fiind structurat pe nivele diferite, latente şi manifeste, pasive sau dinamice, în incubaţie sau în explozivă expansiune.

Fluturele poate fi inclus printre *simbolurile ascensionale*: „Schema înălţării şi simbolurile verticalizante sînt prin excelenţă «metafore axiomatice»" (Durand, 1977: 153) care angajează toate structurile psihicului. Durand vede un punct maxim al simbolurilor ascensionale în *aripă*. Aceasta devine un mijloc simbolic de purificare. Mai mult, „psihologii care utilizează testul Rorschach ne arată că interpretările de păsări şi de fluturi alcătuiesc un grup perfect distinct de celelalte simboluri teriomorfe [...] Imaginile ornitologice răspund toate dorinţei dinamice de înălţare, de sublimare" (Durand, 1977: 160). Testul Rorschach nu este străin scriitorului, care îl utilizează simbolic din ce în ce mai des, începînd cu al doilea volum al trilogiei („... care-i amintea petele de cerneală din planşele Rorschach...", Cărtărescu, 2002: 297). Însăşi descrierea celor zece planşe desenate de psihiatrul Hermann Rorschach (numele Herman este atribuit în *Orbitor* unui personaj cu valenţe arhetipale) constituie parcă o fidelă descriere a universului tematic cărtărescian. O simplă trimitere la semnificaţiile analitice sau arhetipale ale planşelor constituie argumentul suficient. Teoretizate de Didier Anzieu, cele zece planşe ascund următoarele *semnificaţii analitice*, în ordine numeric crescătoare: angoasa pierderii obiectului, scena primitivă sau cuplul originar, situaţia oedipiană, supraeul patern, imaginea mamei falice, bisexualitatea, separarea de partenerul matern, mediul exterior, străin de familie, pulsiunea morţii şi angoasa de îmbucătăţire, distrugere a ansamblului cu păstrarea disponibilităţii reîntregirii. Cum complexitatea textului nu poate fi redusă doar la o singură metodă aplicativă, vom prezenta şi *semnificaţiile arhetipale* ale testului, teoretizate de McCully, pentru fiecare planşă, în aceeaşi ordine: autoritatea feminină matriarhală (Anima), ideea naşterii, continuitatea vieţii şi elemente bisexuale, complexele personale şi psihismul individual profund, principiul masculin – puterea, virilitatea (Animus), psihismul personal primar şi imaginea de sine, funcţionarea principiului masculin şi investirea energiei masculine, arhetipul feminităţii – energia şi funcţionarea principiului feminin, disponibilităţile adaptive ale subiectului şi lumea străină, transpersonalul şi unirea marilor opoziţii cu angoasa morţii, iar în cele din urmă, arhetipul-sursă, inconştient, în care se identifică sursa inconştientă profundă, simbolică, cum ar fi principiul acvatic sau al metamorfozei.

Motivul apare particularizat şi în scena apocaliptică a trezirii morţilor. Descrie anatomia femeilor după halucinanta orgie ritualică: „... erau muieri cu *fluturele şoldului* lăţit de naşteri..." (Cărtărescu, 2002: 42). Această descriere a oaselor bazinului este regăsită şi în ultimul volum, fiind revelatoare atît pentru imaginea maternă, cît şi pentru cea a copiilor născuţi în apropierea simbolică a fluturelui.

În urma ritualului sacrificial al umbrei copilului Vasili este introdus un alt fragment memorabil al romanului, dominat de motivul fluturelui. Pentru a-şi asigura trecerea în siguranţă peste apa Dunării, Badislavii apelează la acest rit

specific antropologic. Gheaţa Dunării primeşte ofranda, lăsînd copilul fără umbră, într-o stare aproape inertă şi dezvăluind oamenilor un covor înaripat: „Niciodată nu şi-ar fi-nchipuit atîta frumuseţe încremenită în crusta groasă de gheaţă. [...] Căci la un stînjen sub cleştar se aflau pretutindenea, cu aripile întinse, fluturi. Trupurile lor delicate şi păroase ca viermuşii, stacojii sau galben-pal sau negricioase, aveau mai bine de douăzeci de paşi lungime [...]. Pretutindeni, pe toată întinderea fluviului, cît zăreai cu ochii, fluturi colorați, cu aripile-ntinse, la cîţiva paşi unele de altele..." (Cărtărescu, 2002: 52).

Discuţia de început asupra motivului fluturelui oferă ritualului un aspect mai puţin barbar pentru copil, umbra acestuia fiind pusă de scriitor în legătură directă cu apariţia fluturilor sub gheaţă. Viaţa lui Vasili, prin oferirea umbrei, se schimbă în mod radical şi este urmărită de evoluţia romanului tocmai în aceeaşi idee a omului excepţional. Ne limităm deocamdată la trimiterea spre Gilbert Durand (1977: 213), care consideră zăpada ca „o apă purificatoare prin excelenţă", atît prin culoare, cît şi prin răceala ei. Vedem în gheaţă, aşa cum scriitorul sugerează, nu doar aluzia apei, ci şi pe cea biblică, preotul satului începînd ritualul sacrificial cu Evanghelia deschisă „la fila în care fugarii din Eghipet, cu Moisi-n frunte, trec Marea Roşie între zidurile de apă"[8], pare să fie axată pe cîteva momente-cheie în care apa joacă rolul esenţial. Astfel, Moise este găsit în apă şi ocrotit, pentru a deveni personajul de importanţă biblică. Nu este preotul cel care îi ia aici, în mod simbolic, locul, ci, paradoxal, Vasili, care îşi lasă umbra în *apele* înghețate ale fluviului. Este satisfăcut astfel registrul esenţial pentru apariţia individului *ales*, excepţional, diferit în mod fundamental de ceilalţi şi care este pus la baza rădăcinilor genealogice ale eroului narator. Nu se va insista asupra similitudinilor dintre fragmentul trecerii Dunării şi cel al minunii trecerii prin Marea Roşie, aceasta fiind semnalată chiar de Cărtărescu, ca inspiraţie pentru fragmentul *exodului* strămoşilor.

Revenind la textul cărtărescian, se cuvine să punem în evidenţă fragmentul din *Orbitor* în care Badislavii se opresc să mănînce şi observă, în timp ce „scoaseră zacusca" sau „ciozvîrtele de porc", de care „*li se urîse de-atîta amar de vreme*", „spinarea unui fluture gigantic" care „se ivea sub ei, doar la cîţiva paşi sub gheaţă, asemenea cefei unui dulf sub valurile mării. «*Cum o fi carnea de flutur*?» se pomeni vorbind *un ţînc* cu mucii curgînd lumînare pe buza de sus, şi, *brusc însufleţiţi*, ţăranii începură să-şi dea cu părerea, ba că ar fi ca pieptul de gîscă, ba ca piciorul bălos al melcului, ba ca muşchiul moale şi fraged din crusta racilor fierţi [...] în ciuda îndemnului la chibzuinţă al popii, *înfierbîntaţi* de şliboviţă, cîţiva săteni apucară săpăligi şi ţăruşi [...] şi începură să spargă gheaţa [...] ca să scoată bivolul înaripat la iveală" (Cărtărescu, 2002: 53) (s.n.). Întrebarea, aparent retorică, a copilului, specifică vîrstei, declanşează un comportament atipic din partea oamenilor, care nu doar că se implică imediat şi total în încercarea unui răspuns, dar se şi hotărăsc să scoată fluturele din gheaţă. Plictiseala Badislavilor de aceeaşi

[8] Mircea Cărtărescu, 2002: 51; cf. şi . *Biblia* (ed.cit., *Ieşirea*, 2, 1-8: 69).

mîncare şi nevoia apărută subit, imperioasă, de a diversifica cina, aminteşte de *piramida nevoilor umane*, teoretizată de Maslow, la baza căreia putem găsi, între năzuinţele primare, *mîncarea, apa, sexul* şi *somnul*. Nu vom transforma textul într-o oglindire a acestor nevoi, cu toate că, dintr-un anumit punct de vedere, demersul ar fi justificat, imaginarul scriitorului pornind de la nevoile elementare, umane, spre uriaşe compoziţii narative, de sondare a subconştientului, întocmai ca o bătaie din aripi a unui fluture supranatural care provoacă imense furtuni la mii de kilometri distanţă. Cărtărescu pare că exemplifică literar, pas cu pas, baza piramidei.

Nici registrul teologic nu poate fi ignorat, ceea ce este numit *păcatul pîntecelui*, în sens tradiţional, fiind echivalentul *desfrînării*, prin încălcarea celei de-a şaptea porunci. Instinctual şi raportat la piramida lui Maslow, gestul oamenilor capătă puternice conotaţii sexuale, susţinute de starea de saturaţie în faţa aceleiaşi alimentaţii şi de *înfierbîntarea* care ascunde, aşa cum Bachelard 2002 a demonstrat, o intenţie sexuală. Chiar şi în *Divina Comedie* (Dante, 2000: 99), în *Infern*, în cîntul al VI-lea, se identifică *cercul lacomilor*, acest aspect întărind echivalenţa pe care ne susţinem analiza. Cea mai concretă relaţie între sexualitate şi mîncare, ca patimă, reiese din *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, unde *neînfrînarea pîntecelui* este urmată de păcatul *curviei*: „să nu se amăgească nimeni cu săturarea pîntecelui şi să nu se lase furat de plăcerea gîtlejului. Pentru că nu numai deosebirea felurilor, ci şi mărimea cantităţii mîncărurilor face să se aprinză săgeţile curviei. Căci cu orice fel de hrană de se va umplea pîntecele, naşte sămînţa desfrînării; asemenea nu numai aburii vinului fac mintea să se îmbete, ci şi săturarea de apă, precum şi prisosul a orice fel de hrană…”[9].

Argumentul final pentru lăcomia Badislavilor şi pentru *păcatul pîntecelui* vine chiar din fragmentul textului: „Toţi grămadă trudiră cîteva ceasuri, pînă cînd putură, de jur-împrejur, să pipăie blana de catifea de pe pîntecul inelat [...] deodată, un tremur însufleţi cornităle cu măciulii ale fluturului şi picioarele subţiri începură să zvîcnească, ţăranii retezară cu securea capul cît un butoi şi-l rostogoliră mai departe. [...] Apoi începură să reteze hălci întregi din spinare. Carnea era sticloasă şi tremurătoare ca piftia, dar ceva mai închegată, şi mirosea dulceag. Nici un os nu o străbătea. [...] O puseră la fiert în oale de lut, pe pirostrii. *Mîncară din ea cu toţii*, afară de popă [...] Nu se-ntîmplă însă nimic rău: ţăranii îşi lingeau degetele de plăcerea gustului celui straşnic” (Cărtărescu, 2002: 53) (s.n.). După ospăţ bărbaţii taie bucăţi din aripile fluturelui pentru a împodobi femeile: „... bucăţi din pînzele ca de corabie ale aripelor văpsite în mii de culori, chemîndu-şi muierile şi înconjurîndu-le şoldurile cu cergile zdrenţuite.” (Cărtărescu, 2002: 53). Fragmentul aminteşte de *prînzul totemic* pe care Freud îl prezintă în eseul său, *Totem şi tabu*, ca împărtăşire a indivizilor din puterea conducătorului printr-un act sacrificial, canibal: „... fraţii *alungaţi* s-au unit, şi-au ucis şi *devorat tatăl* şi au pus astfel capăt hoardei tatălui. Ei au luptat uniţi şi au realizat ceea ce, individual, le-ar fi rămas

[9] *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvîrşirii*, Traducere de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, Ediţia a IV-a, Bucureşti, Editura Harisma, 1993, p. 133.

imposibil. (Poate un *progres cultural*, mînuirea unei noi arme, le-ar fi dat sentimentul superiorității.). [...] Violentul tată primitiv era desigur modelul invidiat şi temut al fiecăruia din cohorta de fraţi. Astfel, prin actul devorării lui au realizat *identificarea cu el*, şi-au apropiat fiecare o parte din puterea sa. Masa totemică, poate prima sărbătoare a umanității, ar fi deci repetarea şi amintirea acestei fapte memorabile..." (s.n.). Textul cărtărescian aminteşte, de asemenea, şi de *Mana* biblică, cînd poporul lui Israel se plînge lui Moise: „«Mai bine muream bătuţi de Domnul în pămîntul Egiptului, cînd şedeam împrejurul clădirilor *cu carne* şi mîncam»" (Freud, 2000: IV/ 319-320) (s.n.). Fluturele devine, astfel, masă a împărtăşaniei ritualice cu spiritul purității, prin umbra pe care Vasili a lăsat-o în apele înghețate ale fluviului şi care s-a metamorfozat în fluturi.

Émile Durkheim analizează motivul totemului în studiul său dedicat manifestărilor religioase primitive, observînd diferitele comportamente ritualice care prezintă pentru noi apropieri evidente cu cel descris în roman. Postul este principiul de bază al pelerinajelor tribale, Badislavii fiind mai mult decît motivaţi spre acesta, prin spirituala călătorie a descoperirii noului aşezămînt. Părăsirea vechiului sat, datorată demonilor, este continuată astfel cu *exodul* oamenilor spre locuri prielnice, în care să poată întemeia o nouă vatră. Antropologul descrie un ritual specific clanului omizii witchetty: „*Ţinutul* pe *care-l traversează* este populat de amintirile glorioase ale strămoşilor. În cele din urmă ajung într-un loc unde este înfipt în pămînt un bloc mare de *cuarţit*, înconjurat de mici pietre rotunjite. *Blocul întruchipează omida witchetty la maturitate*. Alantunja îl *loveşte* cu un fel de albie mică *din lemn* numită *apmara*, în timp ce psalmodiază un cîntec care invită animalul să se ouă" (Durkheim, 1995: 302) (s.n.). Sublinierile făcute reprezintă suficienta apropiere care delimitează asemănările dintre cele două comportamente. Durkheim (1995: 310) continuă analiza riturilor cu masa totemică: „Unele părţi din trupul victimei sînt rezervate divinității; altele sînt consumate de cei care execută sacrificiul; de aceea, în Biblie, sacrificiul este uneori denumit masă luată în prezența lui Iahve. Or, în multe societăţi, se consideră că mesele luate în comun creează legături de rudenie artificială între comeseni. [...] Alimentația în comun poate deci reproduce aceleaşi efecte ca şi originea comună, [...] banchetele sacrificiale ar avea drept scop producerea unei comuniuni carnale între credincios şi zeul său...". Contopirea mitică prin masa simbolică satisface complexul eroului, la care ne-am referit, strămoşii acestuia fiind consumatorii animalului totem, spiritual. Mai mult, împodobirea cu părţi ale fluturelui simbolizează, în aceeaşi accepțiune antropologică, metamorfoza oamenilor: „... podoabele [...] sînt mai curînd reprezentările materiale ale transformării sale interioare..." (Durkheim, 1995: 203). În concluzie, paradoxul absenței efectelor negative este explicat prin spiritualitatea care însoţeşte această masă neobişnuită şi care compensează instinctualitatea căreia Badislavii îi cedează din nou prin *nebunia stomacului*.

Fluturele cărtărescian, aşa cum scriitorul va dezvolta în volumele următoare, se comportă, de multe ori, ca un organism parazit, fără a prelua şi funcţiile distructive ale acestuia. Gazda sa este, de fapt, *alesul*, care va moşteni prin această întîlnire

metamorfoza şi ieşirea din *eu*, atît de căutată în textele lui Cărtărescu: „... simți intrîndu-i în carne şase gheare ascuțite ca acele, şi ştiu atunci că imensele aripi nu-i crescuseră, bizarerie anatomică, dintre omoplați, ci că în spinare i se suise un mare fluture, bine ancorat de coastele lui, cît el însuşi de lung şi privindu-l cu ochii bulbucați...” (Cărtărescu, 2002: 155).

Legătura simbolică a Mariei cu simbolul fluturelui este evidentă, scriitorul alăturînd în planul amintirii (deci al imaginației şi al fantasmei, în sens psihanalitic, al dorinței) cele două mari motive: „... Maria [...] ştiu că venise primăvara. Căci un fluture purpuriu stătea, cu aripile lipite, pe o țeavă de pe perete, mişcîndu-şi din cînd în cînd picioruşele filiforme. Maria l-a privit mult timp, cu aviditate, păstrînd doar pentru ea descoperirea asta. Nu i-l arătă nici măcar lui Costel [...] Şi, într-adevăr, numai la trecerea Mariei fluturele s-a desprins...” (Cărtărescu, 2002: 185).

Tot de prezența mamei este condiționată apariția mamei arhetipale, ca exemplu fidel extras din planşele Rorschach. Maria este descrisă în mijlocul unui episod halucinant, întîlnind o femeie „orbitoare în maturitatea lăptoasă a pielii ei, ținînd în brațe, ca pe-o lebădă şi la fel de greu, un imens fluture cu corpul gros şi pluşat...” (Cărtărescu, 2002: 193). Este sugerată aici o anumită stagnare evolutivă a femeii blocate într-un stadiu inferior ca într-o crisalidă de netrecut. Invariabil, primul volum al trilogiei plasează motivul ascensional cu precădere în preajma femeilor, finalul textului evocînd comuniunea totemică a Badislavilor. Şi, mai mult, în spatele femeii, scriitorul ascunde un sens angelic, alimentînd în continuare complexul eroului, prin acordarea unor valențe divine chiar propriei sale mame: „Bucură-te, Marie!” (Cărtărescu, 2002: 193) *Buna Vestire* în care este mama implicată ajunge pînă la contopirea lui Mircea cu eroul salvator. Fluturele este prezentat şi ca un „zburător din poveşti” care lasă fetele tinere, după însămînțarea lor cu „ouă mici ca semințele de mac” (Cărtărescu, 2002: 333), „să bocească-ntre flori” ca siluite de un spirit necunoscut.

Marthe Robert (1983) îşi susține modelul de analiză a romanelor pornind de la descoperirile lui Freud în „folclorul pacienților”: „... se cunoaşte, într-adevăr, la jumătatea drumului între psihologie şi literatură, o formă de ficțiune elementară care, conştientă la copii, inconştientă la adultul normal şi tenace în numeroase cazuri de nevroză [...] poate varia sensibil de la caz la caz şi poate trece prin diferite stadii de dezvoltare”, fără să-şi schimbe însă „coloratura afectivă” (atitudinea copilului în fața tatălui, şi ca matur, pare neschimbată). *Romanul familial al nevroticilor* are drept catalizator psihic fantasmele copilului care sînt apoi refulate de exigențele evoluției naturale şi reale, ajungînd „doar un biet fragment, uitat din arheologia noastră, una dintre acele rămăşițe, pe care în mod conştient (sau mai degrabă inconştient) le putem considera inexistente...” (Robert, 1983: 70). Fragmentul la care face referire Marthe Robert este, în primul rînd, plin de semnificații pentru psihologie, dar poate fi privit, în contextul cărtărescian, ca „o bucată de literatură tăcută, un text nescris care, deşi compus fără cuvinte şi lipsit de orice public, are totuşi intensitatea şi sensul unei creații autentice” (Robert, 1983: 70). Între rîndurile care construiesc imaginile şi poveştile mamei sau pe cele

ale tatălui, putem citi tocmai aceste influenţe ale „micului mit". Copilul îşi percepe părinţii întocmai ca eroul narator din textele lui Cărtărescu: „... mult timp copilul vede în părinţii săi puteri tutelare care îi dăruie fără încetare dragostea şi atenţiile lor [...], considerîndu-i desăvîrşiţi, cu însuşiri care îi plasează într-o sferă aparte, deasupra lumii omeneşti" (Robert, 1983: 71). Complexul eroului, la care s-a făcut pînă acum referire, îşi are originile tocmai aici, în mijlocul familiei, adevărate sau imaginate: „... *a-ţi diviniza părinţii înseamnă a deveni tu însuţi copil-zeu*", afirmă Marthe Robert.

Bibliografie

Alighieri, Dante, 2000, *Divina Comedie*, Iaşi, Editura Polirom

Bachelard, Gaston, 2002, *Psihanaliza focului*, Bucureşti, Editura Univers

Biedermann, Hans, 2002, *Dicţionar de simboluri,* vol. I, Bucureşti, Editura Saeculum I.O.

Cărtărescu, Mircea, 2002, *Orbitor. Aripa stângă*, Bucureşti, Editura Humanitas

Cărtărescu, Mircea, 2007, *Orbitor. Aripa dreaptă*, , Bucureşti, Editura Humanitas

Cărtărescu, Mircea, 1993, *Arhitectul*, în vol. *Nostalgia,* Bucureşti, Editura Humanitas

Durand, Gilbert, 1977, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Bucureşti, Editura Univers

Durkheim, Émile, 1995, *Formele elementare ale vieţii religioase*, Iaşi, Editura Polirom

Evseev, Ivan, 2007, *Enciclopedia simbolurilor religioase si arhetipurilor culturale*, Timişoara, Editura Învierea

Freud, Sigmund, 1999, *Eseuri de psihanaliză aplicată*, vol. 1, Bucureşti, Editura Trei

Freud, Sigmund, 2000, *Opere*, vol. 4, *Studii despre societate şi religie*, Bucureşti, Editura Trei

Freud, Sigmund, 2000, *Studii despre societate şi religie*, vol. 4, Bucureşti, Editura Trei

Jung, Carl Gustav, 1997, *Tipuri psihologice*, Bucureşti, Editura Humanitas

Winnicott, Donald W., 2003, *De la pediatrie la psihanaliză*, Bucureşti, Editura Trei

Robert, Marthe, 1983, *Romanul începuturilor şi începuturile romanului*, Bucureşti, Editura Univers

Ştefănescu, Alex, 2005, *Istoria literaturii române contemporane*, *1941-2000*, Bucureşti, Editura Maşina de scris

Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii, 1993, Traducere de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, Ediţia a IV-a, Bucureşti, Editura Harisma

Biblia sau Sfânta Scriptură, 1968, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Poezia religioasă: considerații despre autor şi interpretare

Adina CHIRILĂ

The present essay focuses on two aspects regarding the religious poetry: its author, and its legitimate interpretation. Because the religious poet places himself under the authority of the Scripture and of God, his subjectivity as an artist is voluntarily limited. The religious poet is first of all a believer in the very biblical sense, so the substance of his religious creation must be consistent with the Bible's principles. The perspective that a religious poet has upon his own text sustains the idea that such a text has in fact two authors, of different ranks: a Divine Instance, and a human voice – a channel. Due to its complex nature, a religious poem can and may legitimate more than one way of interpretation, but the one that has been foreseen by the Divine Instance is the spiritual (or the existential) approach.

În calitatea lui de creatură unică şi irepetabilă, omului, aflat în permanent raport cu limba şi cu lumea, îi place să se considere liber de a se manifesta subiectiv în orice conjunctură. Se poate bucura însă numai de o subiectivare relativă, relativitatea fiind impusă de dimensiunea socială a existenței lui. În comunicarea obişnuită (putînd fi numite aici contactele comunicaționale cotidiene, de la cele cu miză intelectuală pînă la cele frivole înscrise prin voința vulgului sub cupola unei noțiuni din jargonul vieții moderne: *socializare* – Zafiu, 2006: 15), contextul în care se desfăşoară actul lingvistic constrînge vorbitorul. Chiar şi în cazul comunicării artistice, mai intime, orientate mai degrabă spre interior, actul verbal este ajustat de factori externi individului creator: curentul cultural care l-a format şi în care se manifestă, vecinătățile artistice, sistemul de limbă (în sensul coşerian) pe care îl are la dispoziție, posibilitatea existenței unui receptor etc. Aşadar, omul nu este niciodată absolut subiectiv în comunicare, dar domeniului în care se recunoaşte cel mai înalt control al eului, cel mai înalt nivel al reflexivității este cel artistic. Putem admite ca poezie un text dadaist, de pildă, fără obiect comunicabil, pentru că adoptăm o convenție între artist şi receptor, privind naşterea lui şi decodificarea lui, apreciind că nu avem de-a face cu o înşiruire de semne lingvistice, ci cu semne poetice. Un astfel de text s-ar apropia cel mai mult de ceea ce Eugen Coşeriu numeşte artă în opoziție cu limbajul: „Arta nu se face pentru a comunica, ci numai ca să fie, în sensul în care este artă" (Coşeriu, 1994: 162).

Ar putea fi un text ca acesta, incomprehensibil raționalului, imaginabil pe tărîmul religiei, ca poezie religioasă? Răspunsul pozitiv ar implica automat conceptele de subiectivare (privind emițătorul) şi de operă deschisă (privind mesajul), or tema religioasă le opune rezistență acestora.

În comunicarea de tip religios, negarea sau, cel puțin, limitarea subiectivării este impusă de natura realității extralingvistice la care face referire. „Obiectul" comunicării – lumea transcendentală – se impune în dauna personalității celui pe care îl percepem ca autor imediat. Pentru a înțelege fenomenul trebuie să avem în vedere că autorul (emițătorul) discursului poetic de natură religioasă (creştină) este, în primul rînd, un om care se plasează conştient pe un teritoriu hotărnicit de *Biblie* – textul-normă sau textul de control, care este de sorginte divină. Poetul creştin, dacă este creştin în accepțiunea biblică de „urmaş al lui Christos", îşi conduce scrisul după precepte sacre: „[Noi surpăm gîndurile şi toată trufia care se ridică împotriva cunoaşterii lui Dumnezeu] şi tot gîndul îl robim, spre ascultarea lui Hristos" (*I Corinteni, 10.5*) şi „[Căci acum caut să înduplec oameni sau pe Dumnezeu? Sau caut să plac oamenilor?] Dacă aş plăcea încă oamenilor, n-aş fi rob al lui Hristos" (*Galateni, 1.10*) etc. Apare aici contradicția cu principul libertății în creație a artistului laic, artistului religios fiindu-i dat să rămînă sub autoritatea Scripturii chiar şi atunci cînd e cel mai puțin creştin („...Cred, Doamne! Ajută necredinței mele", *Marcu, 9.24*)! Urmînd îndeaproape logica acestor versete, poetul creştin este mai întîi creştin, şi abia apoi poet, umilința fiindu-i garantul existenței plenare spre care tinde, nu în viețuirea terestră, ci în transcendență. Demonstrația o face, cu unealta poeziei, Eugen Dorcescu, într-un text-epilog la *Pildele în versuri*, pe care îl reluăm în întregime, țintind însă gravitatea ultimelor două versuri: *De-atîta timp, în lumea de himere, / În lumea iluzorie, şi eu / Am rătăcit. Asemeni lui Orfeu, / Crezînd în a cuvîntului putere. // Crezînd şi totuşi nu. Căci, mai presus / De vorba noastră vană şi firavă, / Resimt Cuvîntul răstignit în slavă / Şi-mpurpurat pe crucea lui Iisus. // Încît, sătul de idoli şi eroi / (Eroi cînd în prim-plan, cînd în eclipsă), / Pun jos condeiul laic. Scrieți voi! / Ne revedem după Apocalipsă* (Dorcescu, 2003: 198).

Un text aproape identic în privința temei renunțării la identitatea laică şi la prestigiul dobîndit printre muritori şi a tînjirii după identitatea transcendentală, în Dumnezeu – urmare a cîntăririi celor două modalități de viețuire, este *Iubirile noastre*, al lui Vasile Voiculescu, o reluare în limbaj poetic a principiului biblic de *metanoia* ca har divin: *Iubirile noastre? numai pospai, / Iubiri mincinoase de putregai; / Nu ard, nu luminează, nu-ncălzesc, / Cînd şi cînd în beznă lucesc. / Oul de viperă cu fosfor în el / Clocit în nisip, face la fel. // Doamne, inimile bieților poeți / Mîncate de cari şi de bureți / Înşală pe oameni spre-a le-ndrăgi, / Pe Tine nu Te pot însă amăgi... / Şi ce inimă domnească-mi visam! / Doamne, atinge-Te de ea, să s-aprindă, ori să n-o mai am* (Voiculescu, 1996: 193).

Pentru artistul creştin este firesc ca energiile creatoare să fie desfăşurate între graniţele a ceea ce acesta înţelege prin *ascultare* de Dumnezeu şi *supunere*. Dezlănţuirea preţiosului „eu creator", cel care asigură prestigiul în lumea laică, reprezintă un factor de risc, din perspectiva biblică. De altfel, limbajul poetic religios nu poate fi creator în absolut şi nu invită la o repetată şi variată creare a cîte unei lumi, de către receptorul textului, la fiecare lectură. Lumea despre care comunică un text de natură sacră precede naşterea textului şi nu este afectată de pierderea acestuia. Opera de inspiraţie religioasă dezvăluie, evocă, face prezentă realitatea transcendentală (în care autorul creştin crede cu tărie) şi îi facilitează cunoaşterea. Nu trebuie să vedem în poetul creştin un iniţiat în mai mare măsură decît receptorul textului său. Din punct de vedere teologic, poetul creştin nu este altceva decît mijlocul ales într-un anume context de Divinitate pentru a Se revela, un pic mai mult, şi într-un mod inedit, altuia. Iniţiativa comunicării şi cunoaşterii vine aşadar din partea „obiectului" de comunicat, iar ceea ce numim „erudiţie" şi „talent" ale creatorului pămîntean nu îndeplinesc un rol fundamental în explicarea şi înţelegerea a ce este Dumnezeirea. Dogmatic, „Dumnezeu nu este nici perceptibil, nici raţional, la El ajungem numai prin credinţă, iubire şi revelaţie" (Munteanu, 1992: 99-100), toate trei fiind categorii care, din punctul de vedere al credinciosului, nu sînt în puterea omului. Spunea Eugen Dorcescu într-un studiu excelent (2006: 41) că „nici intuiţia, nici revelaţia (şi, implicit, nici aportul lor cognitiv) nu se află sub controlul voinţei subiective, ele nu depind de buna intenţie, de orgoliul, de ambiţia sau de stăruinţa eului. Intuiţia şi revelaţia sînt *date*, ţin de har, de dar, de chemare (chiar în sens biblic)". Prin urmare, elementele umane contextuale, care în mod normal influenţează construirea unui text, nu generează o variaţie calitativă, în esenţă, în cunoaşterea şi comunicarea religioasă. Aceasta nu înseamnă că autorul pămîntesc al textului este scutit de responsabilitate în şlefuirea pînă la desăvîrşire, cît este uman posibil, a operei sale. Dimpotrivă: lucrul sub ochiul lui Dumnezeu, ca mesager al Său, reclamă adîncime, autenticitate, sinceritate, jertfă de sine, mărturie.

Textul religios este emis – nu întotdeauna şi receptat – de conştiinţa umană în dimensiunea ei transcendentală care vede în actul lingvistic manifestarea divinităţii. Emiţătorul unui text de orientare spirituală creştină îşi asumă poziţia secundară în realizarea propriului text. Prin credinţă, autorul real al acestuia este Dumnezeu. „Într-adevăr, fiinţa noastră ne depăşeşte pe noi înşine, fiindcă aparţine Fiinţei", spune poetul Eugen Dorcescu (2006: 38), reluînd de fapt crezul apostolului Pavel: „M-am răstignit împreună cu Hristos; şi nu mai trăiesc, ci Hristos trăieşte în mine" (*Galateni, 2.20*). În felul acesta, orice text de orientare spirituală reia textul-normă, pentru că Autorul prim nu se poate nega pe Sine şi nu se poate dezvolta în afara cadrului impus o dată pentru totdeauna.

În lumina celor zise pînă acum, devine aproape superfluă precizarea că referentul unui text de asemenea natură este lumea transcendentală, în ultimă instanță – Dumnezeu. Pe terenul stilisticii, Dumitru Irimia a formulat ideea (de adevărul căreia nu se mai îndoia de mult niciun teolog şi niciun credincios de rînd), citată apoi de cei care s-au ocupat de limbajul religios şi de creația de factură spirituală, că şi atunci cînd prima lectură descoperă în textul religios realități extralingvistice terestre, acestea sînt doar categorii spațio-temporale necesar comprehensibile, impuse de „mărginirea" ființei umane (Irimia 1999: 166). Obligația receptorului de a trece dincolo de învelişul alcătuit din lucruri de sub cer şi de a păşi în miezul spiritual al mesajului unui text religios este conținută în sentința gravă a lui Hristos: „Cine are urechi de auzit, să audă" (*Matei, 11.15*). Pornit de la Dumnezeu şi vorbind despre Dumnezeu, textul de inspirație religioasă, ca şi textul-normă (*Biblia*), este unul circular. Poetul creştin se închide în acest cerc (închidere care face posibilă comunicarea pe verticală şi comuniunea cu Dumnezeu) pentru a-şi săvîrşi chemarea, ca în această *ars poetica* a lui Vasile Voiculescu: *A ridicat păcatul neagra-i labă / O-nmoaie-n scîrna aurului greu / Şi-o-ntinde scribilor să scrie-n grabă / Ocări asupra lumii Tale, Doamne-al meu. // Tu Verb al Slavei, cît sînt de pigmeu / Fereşte-mă să nu mă fac tarabă / Şi-n orice poezie, cît de slabă / Să-nchid un tainic strop de Dumnezeu* (Voiculescu, 1996: 215)

Nu avem nicio îndoială că aşa funcționează mecanismul psiho-creator al poetului religios creştin, pentru care orice altceva în afara străduinței spre Cer este istovire deşartă. Un poet sedus de Hristos poate constata că „Una este să te delectezi (sau să te întristezi) scriind, cu măiestrie, poate, dar sub un orizont limitat, autosuficient, despre pîrîiaşe, nori, întîmplări şi emoții, desfăcînd şi refăcînd, maniacal, cuvinte; alta este să cuprinzi, în propriul sine, şi în propriul text, vidul dindărătul a tot ce oferă simțurile şi, fireşte, dindărătul unor asemenea jocuri; şi alta, în fine, să ai şansa de a traversa acest vid în prea-plinul revelației" (Dorcescu, 2006: 41).

În decodificarea unui text de inspirație religioasă este fundamental să pornim de la ideea că autorul I se supune lui Dumnezeu în scrierea operei sale, chiar şi atunci cînd aceasta este un strigăt de deznădejde ori un reproş, ca în psalmii lui Arghezi şi ai lui Ştefan Augustin Doinaş şi în unele poezii ale lui Vasile Voiculescu. Autorul unui text religios crede, ştie că prin el vorbeşte Domnul, că lasă un semn omenirii. Poate şi din pricina aceasta creația poetică religioasă refuză dimensiunea ludic-irațională a constructului pe care o recunoaştem uneori în poezia modernă, într-un text dadaist de pildă. Nu considerăm că este suficient ca un text să fie construit în jurul unei teme biblice pentru ca el să fie şi creație (artistică) religioasă. De asemenea, sîntem de părere că un text oarecare nu poate intra în categoria textelor religioase numai pentru că limbajul folosit de autor îl mimează pe cel biblic.

Am formulat mai sus ideea că un text religios nu este neapărat *receptat* ca manifestare a divinității. De exemplu, o poezie religioasă poate interesa

exclusiv la nivel estetic, în cazul acesta receptorul neavînd sau ignorîndu-şi nevoia duhovnicească. Putem găsi pentru situaţia aceasta o paralelă cu relaţia dintre icoană şi privitorul iconoclast care este în stare să recunoască valoarea plastică a unei icoane – operă a unui pictor oarecare, dar nu o descifrează în dimensiunea ei spirituală revelatorie. Desigur, o descifrare poeziei religioase în primul sens menţionat este legitimă, dar nu şi suficientă. Nu încîntarea este miza operei poetice de factură religioasă, deşi performanţa estetică o validează ca poezie. Îndrăznind să fim drastici, spunem că o poezie religioasă fericeşte, în sens biblic, nu binedispune!

De asemenea, un text poetic religios poate interesa la nivel biblic-istoric (dacă avem de-a face cu poeme epice care narează în versuri episoade din *Vechiul* şi *Noul Testament* – literatura religioasă protestantă şi neo-protestantă cunoaşte cu precădere astfel de realizări, ne referim la cele izbutite şi sub raport artistic), atribuindu-i-se acestuia valoare didactică.

Aceste modalităţi de percepţie ţin de suprafaţa eului receptor, cea ancorată în capacităţile pur umane, care se poate lipsi de intervenţia lui Dumnezeu. Dacă lucrurile se opresc aici însă, lectura preconizată de dublul emiţător nu se întîlneşte cu cea izbutită de receptor. Acesta din urmă trebuie să fie deschis experienţei revelatorii, căci aşa zice Domnul: „Şi mă veţi căuta şi mă veţi găsi, *dacă mă veţi căuta cu toată inima voastră* (s.n.)" (*Ieremia 29.13*).

Concluziile la care am ajuns la finalul acestei investigaţii şi care se cer completate de viitoare dezbateri pe marginea speciei numite *poezie religioasă* ori *mistico-reigioasă* pot fi sintetizate astfel:

1. Emiţătorul textului poetic religios este dublu: eul creator, poetul în accepţiune clasică, şi Dumnezeu, de la care purcede mesajul spre mîntuire. Elementul uman al perechii auctoriale se supune autorităţii cereşti şi crede cu tărie în justeţea acestei ierarhizări.

2. Deoarece existenţa unui emiţător superior este înţeleasă de autorul textului literar sacru şi de receptorul credincios ca realitate absolută, în cazul discursului religios ar trebui operată o revizuire a schemei actului de comunicare, în care să se acorde un loc aparte Emiţătorului superior.

3. Deşi sînt pe deplin justificate de complexitatea textului, lecturile estetică şi biblic-istorică (precum şi alte posibile modalităţi de interpretare) sînt inferioare celei spirituale (şi/sau existenţiale), din perspectiva scopului ultim al textului încărcat cu mesaj divin – mîntuirea.

Bibliografie

Biblia, 1991, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti

Dorcescu, Eugen, 2003, *Biblice*, Editura Marineasa, Timişoara

Voiculescu, Vasile, 1996, *Poezii alese*, Editura Vremea, Bucureşti

Coşeriu, Eugen, 1994, „Limbajul poetic”, în *Prelegeri şi conferinţe*, supliment al publicaţiei *Anuar de lingvistică şi istorie literară*, t. XXXIII (1992-1993), Seria A, Lingvistică, Institutul de Filologie română „A. Philippide”, Iaşi, p. 145-162

Dorcescu, Eugen, „Poezia mistico-religioasă. Structură şi interpretare”, în *Reflex* 2006, nr. 7-8-9, p. 38-42

Irimia, Dumitru, 1999, *Introducere în stilistică*, Editura Polirom, 1999, Iaşi

Munteanu, Eugen, 1992, „Natura semiotică a numelui lui Dumnezeu în gândirea teologică a lui Toma De Aquino”, în *Colocviul Internaţional de Ştiinţe ale Limbajului*, vol. I, Universitatea „Ştefan cel Mare”, Suceava, p. 99-103

Zafiu, Rodica, „Socializare”, în *România literară*, 2006, nr. 35, p. 15

Dublu sau / şi dual

Diana TIVDĂ

This paper is meant to show the difference(s) or similarity (if any) between the concepts of the double/ double personality and the dual/ dualism in what it concerns the Romantics, especially Mihai Eminescu's work.

On the one hand, the double is nothing else but the Other of the Same or, rather, the Same but divided, as a copy of the original (the second dark Me, the twin brother, the shadow, etc). On the other hand, the dual is a pair, an antinomic one, of two opposite poles which are attracted to one another (angel and demon, life and death, visible and invisible etc).

While there is a complementary attraction with the dual, when we speak about the double there is a destructive attraction. Being dual is something permanent, familiar, whereas being double means meeting the strange guest of ours in dreams, in trance etc. The dual nature is permanent and having double personality is something temporary for the Romantic Self. Moreover, the dual means consistency, the double represents inconsistency, puzzling fragmentation of the Self.

To put it in a nut shell, being dual is something permanent, beneficent attraction, but meeting the Other Me creates rivalry and alienation but not for good.

Therefore, the double is a finite entity, regarding time, and the dual is infinite and thus the concept of the double is not synonymous with the dual.

Conceptul de dublu, deşi aparent sinonim cu cel de dual, nu împarte cu cel din urmă decît ideea de doi/ două (al doilea Eu/frate geamăn, în cazul dublului de exemplu, sau două principii complementare/ antinomice, recte înger şi demon sau moarte şi viaţă, sus şi jos, delimitate şi definibile prin termenul de dual).

În principiu, cei doi termeni mai sus menţionaţi se definesc independent unul de celălalt, deşi, intr-o oarecare măsură, se pot contura unul pe altul prin excludere sau opoziţie.

Conform definiţiei de dicţionar, dublul se traduce prin 'îndoit, care e de două ori mai mare; din două obiecte identice sau de aceeaşi natură', şi totodată prin 'motivul din literatura universală care utilizează două persoane identice sau foarte asemănătoare, spre a sugera complexitatea realităţii'.

În strînsă legătură cu termenul de dublu este, bineînţeles, ideea de dedublare care, în psihologie, reprezintă o tulburare psihică manifestată prin disocierea personalităţii unui individ în una normală şi alta morbidă, fiecare dominînd alternativ şi determinînd un anumit comportament .

Pus în cealaltă parte a balanței, termenul de dual indică, în unele limbi, două obiecte sau două ființe alcătuind, de obicei, o pereche. În consecință, dualismul reprezintă o concepție filozofică potrivit căreia la baza existenței stau două principii opuse şi ireductibile: materia şi spiruitul, corpul şi sufletul, binele şi răul etc. Psihologic vorbind, este teoria potrivit căreia între fizic şi psihic nu există raport de interdependență.

Rezumînd, pentru început, cele spuse mai sus**,** dublul, în ceea ce priveşte domeniul literaturii, nu este altceva decît Celălalt al Aceluiaşi sau, altfel spus**,** Acelaşi în stare de dublură sau copie. Este un joc secund, o oglindire, o replică sau un negativ al uni film al ființei. În timp ce dublul este pliere, consubstanțială de cele mai multe ori, a două lucruri sau ființe identice sau foarte asemănătoare, dar care sînt rivale, dualul înseamnă pereche dar pereche antinomică, sînt doi poli opuşi dar care se atrag irevocabil. Binele, de exemplu, este condiție sine qua non a răului şi invers. Elementele dualului se atrag reciproc în pofida diferențelor, ele coexistă ca tot, deşi neomogen, inseparabil şi permanent.

În literatură**,** dublul mai este cunoscut şi sub termenul latinesc de alter ogo**.** Inițial el apare în teatrul antic (elenist sau roman), fiind folosit, în mod exterior, sub forma qui pro quo-urilor (prezența gemenilor şi încurcăturilor prin care trec aceştia din cauza substituirii lor). Procedeul qui pro quo-urilor este apoi întîlnit în *Comedia erorilor* lui Shakespeare, dar perioada de maximă exploatare a temei dublului este cea a romanticilor.

„Romantismul se caracterizează prin inconsistența eului, care e un subiect oniric şi infantil, neseparat încă de obiect [...] Dimpotrivă, eul clasic, complet definit... nu produce în juru-i nici un fel de ceață", după cum afirmă G. Călinescu (1970: 153).

Într-adevăr, este de părere Mihaela Cătană (2006: 35) „apariția dublului sfîşie certitudinea realității, iar prin această breşă năvălesc misterul, senzaționalul, groaza, straniul". Ar mai fi de adăugat faptul că, atunci „cînd ... fratele priveşte incert la geamănul său cu sentimentul anxios că acela reprezintă o proiecție a sa, întocmai ca o imagine răsfrîntă în oglindă, atunci se naşte noțiunea romantică a dublului", după cum mai aflăm în G. Călinescu (1970: 154).

În acest sens, un exemplu mai mult decît potrivit pentru a ilustra o primă manifestare literară a temei dublului, cea a fraților gemeni (rivali în speță), este postuma lui Eminescu şi anume *Gemenii*. Invidie urmată de fratricid- aceasta ar putea fi, la modul cel mai simplu, povestea gemenilor eminescieni (dar nu numai a lor). Înstrăinat de vechiul Eu (chiar şi la propriu este deposedat de bunuri: tronul, logodnica, propria viață), Sarmis este în-locuit de dublul său proiectat în geamănul Brigbelu:

Deodată-n fundul salei apare sub un arc[...]
Sarmis care-i cu craiul frate geamăn –
Ca umbra cu ființa ei amîndoi s-asamăn[...]
Nebunul nalță dreapta, se uită lung la el-

Cu mîna pe pumnaru-i încremeni Brigbel.
Şi ca să înţeleagă nainte-i ce se-ntîmplă,
Se uită turbur, pare că şi-ar aduce aminte
De-o veche povestire, cu jalnice cuvinte.

În timp ce pe tărîmul dualului există atracţie complementară şi binecunoscuta coincidentia oppositorum, cînd vine vorba de dublu este atracţie destructivă, energiile întîlnite răscolesc fiinţa, creează angoase, temeri, incertitudine, scepticism, susceptibilitate. Acestea produc (auto)distrugere, ceea ce se şi întîmplă în majoritatea cazurilor de dedublare sau întîlnire, sau în-locuire, cu dublul. Păstrînd ca exemplu poemul mai sus citat, Brigbelu, geamănul uzurpator, dublul sau copia hîdă ce în-locuieşte modelul temporar absent, trăieşte din plin toate stările amintite mai sus, (auto)distrugerea urmînd negreşit plierii violente a Eului. Existenţa identică a gemenilor, care reprezintă unul şi acelaşi trup comunicant într-un plan invizibil, conduce la ideea că „raportul dintre gemeni e acela de vase comunicante, de fatalitate mistică, şi experienţa unuia afectează experinţa celuilalt", aşa cum o formulează G. Călinescu în *Opera lui Mihai Eminescu.*

Atracţia distructivă dintre gemenii rivali eminescieni este redată de Sarmis în cuvinte cu iz de blestem:

Să sameni unei slabe şi străvezii năluci,
*Cuvîntul gurii proprii auzi-l tu pe dos (*în oglindă răsfrînt*)*
Şi spaima morţii intre-ţi în fiecare os.
În orice om un duşman să ştii că ţi se naşte,
*S-ajungi pe tine însuţi a nu te mai cunoaşte, (*înstrăinarea specifică romantismului*)*
De propria ta faţă, rebel, să-ţi fie teamă
Şi somnul vameş vieţii să nu-ţi mai ieie vamă[...]
Şi propria ta umbră[...]
*Şi cînd vei vrea s-o-njunghii, pe tine să te-njunghii.(*autodistrugere*)*

Ideea de „*vase comunicante*" este pusă de către Călinescu pe seama aşa-zisei „*corespondenţe magnetice*" (altfel spus, credinţa în comunicarea între oameni şi duhuri). Atracţia magnetică produce anxietate, incertitudine fatală, răscolitoare. În virtutea acestei legături magnetice invizibile, cînd Eul original loveşte în copie, în dubletul său, acesta se distruge pe el însuşi.

La Eminescu, în *Avatarii faraonului Tla* dedublat este marchizul Bilbao:

...se puse în dreptul oglinzei şi privi lung la el însuşi ... ca să vadă de-i el ori de nu mai e el...El începu să ameninţe cu degetul chipul din oglindă, rîzînd şi strîmbîndu-se ...Ha! blestematule! Mă persecutezi, ai? [...] Chipul din oglindă ameninţa şi el cu degetul, dar pare ca se uita serios şi parecă strîmbăturile lui erau de nebun[...]el rîse tare ca să se încredinţeze că chipul din oglindă e umbra lui[...] Aici e mai mult decît umbra mea [...]ieşi umbră să mă lupt cu tine..eu ori

tu [...]Oglinda se întoarse în ţîţîni şi un chip uscat ce era marchizul însuşi într-un al doilea exemplar se arătă [...] Trăsură cu trăsură acelaşi om ce se lupta cu el însuşi [...]Se părea că marchizul se luptă cu chipul lui propriu ieşit din oglindă.El căzu străpuns drept în inimă ...şi umbra din oglindă începu a rîde ...Apoi luă cadavrul ...îl aruncă după oglindă ... .

Atunci cînd Brigbelu din *Gemenii* îl loveşte cu pumnalul pe geamănul său, cade mort el însuşi:

El rîde ...se repede spre umbra-i ...umbra-i sare ,
Din dreptul unor ziduri, încet ea iar apare...
Asupră-i se repede şi iar se dă napoi:
-O, Sarmis, luptă lungă, grozavă e-ntre noi![...]
-Loveşte crud odată şi cade mort-Brigbel.

Individul se percepe de două ori, subiectiv (pe cel vechi, cunoscut sau familiar sieşi) şi obiectiv (ca reflectare într-o oglindă, străin, înstrăinat). Eroul romantic se întîlneşte cu dublul sau se dedublează datorită, sau mai bine spus din cauza, unei rupturi, a unui clivaj interior şi se manifestă, faţă de dual, atît interior (autoscopie, ca în *Vis,* sau *Odă (în metru antic)* la Eminescu), cît şi exterior, adică vizibil şi obiectiv (*Gemenii, Sarmis, Avatarii*...):

Şi ochii mei în cap îngheaţă,
Şi spaima-mi seacă glasul meu-
Eu îi rup vălul de pe faţă...
Tresar...încremenesc...sînt eu. (Vis)

Dublul, ca proiectare a sfîşierii Eului, este rezultat al tendinţei subiectului de a se considera pe sine un necunoscut, un străin, un duşman. „Dublul mai poate semnifica suprimarea graniţelor dintre subiect şi obiect" acestea contopindu-se (prin atracţie magnetică fatală), pînă la respingere sau şi înstrăinare, completează Vera Călin (1975: 239). Are loc, în cazul gemenilor eminescieni, un regres al Eului în Sine, o involuţie, o deformare a Eului reflectat. Astfel, „dedublarea, pierderea personalităţii" cum teoretizează Schopenhauer, „sînt forme de boală, întrucît sinteza Eului a fost fărîmiţată" mai aflăm în G. Călinescu (1970: 164).

Eroul romantic nu numai că se dedublează sau are dublu (fie el reprezentat literar printr-un frate geamăn, umbră, arheu, ş.a. care se manifestă exterior, poartă un „obrăzar de ceară", o „faţă străvezie", o mască ce se fisurează prin rumenirea tulburătoare care semnifică, evident, ieşirea din sine), dar fiinţa sa este totodată ambivalentă, adică dual.

Omul romantic nu (îşi) întîlneşte numai acel oaspete străin, care-i este dublu, el este şi dual. În el însuşi se conjugă o paradigmă generoasă de perechi ce stau sub zodia concordiei discors.

Pentru romantic a fi bipolar, a avea o valență cu plus şi una cu minus, este o condiție obligatorie şi implicit definitorie. Romanticul este simultan şi constant înger şi demon, foc şi gheață, diurn şi nocturn, soare şi lună, văzut şi nevăzut su chiar viață şi moarte.

ualitatea îşi extrage seva din organica şi totodată încordata legătură dintre înger şi demon în figura Luceafărului eminescian. Legătura aceasta de tipul mesmerismului este sesizată şi redată cu acuratețe de Cătălina dar şi de către Tomiris în postuma *Gemenii*:

Dar lasă-mă...ce galben eşti la față,
Suflarea ta mă arde *şi ochiul tău* mă îngheață

(Gemenii)

Căci eu sînt vie *tu eşti* mort
Şi ochiul tău mă îngheață *[...]*
Privirea ta mă arde.
Luceafărul)

În încercarea de a delimita conceptul de dublu de cel de dual, există cîteva cuvinte-cheie demne de luat în considerare. O primă referire s-ar putea face la organica dar încordata legătură dintre elementele antinomice din lunga paradigmă a ființei romantice. De asemenea, este posibil ca dublul să fie „născut" de natura dual㠄 ambivalentă a eroului romantic. Sau, poate noțiunea de magnetism intră în apanajul dublului dar şi al dualului. Au cele două noțiuni luate în discuție o legătură organică dar antagonică sau, altfel spus, sînt ele, în termeni călinescieni, vase comunicante cu o legătură magnetică? Coexistă noțiunea de dublu cu cea de dual sau sînt ele ireconciliabile şi independente?

În primul rînd se poate afirma faptul că permanenta stare conflictuală dintre Eu şi Sine este menită, în cazul romanticilor, să facă mai lesne calea spre cunoaştere (de sine însuşi mai întîi de toate). Conflictul este benefic întru cunoaştere în cazul dualului („*căci eu sînt vie, tu eşti mort*", „*eu sînt Luceafărul de sus*", adică şi înger şi demon, şi foc şi gheață), pe cînd, în cazul dublului, el are conotație negativă de cele mai multe ori (exceptînd calul, ca dublu al eroului din basm, de exemplu). În ecuația dublului, întîlnirea cu oaspetele străin (de unde şi temporaritatea ideii de a avea dublu, este doar o „vizită" a unui Eu nebănuit inițial, un Eu inconştient practic) este şi ea îndreptată spre cunoaştere (a unei laturi, a unui pliu lăuntric inconştient), dar una autodistrugătoare. Sarmis îşi (re)cunoaşte Celălalt Eu întunecat.

Dacă Sarmis este polul cu plus, Brigbelu este cel cu minus, iar dacă Luceafărul este valența pozitivă în comparație cu Cătălin, el mai este şi minus în comparație cu el însuşi (căci este specific romanticului să fie dual în permanență şi să se întîlnească cu dublul temporar doar).

Magnetismul mai trebuie corelat cu binecunoscuta idee a contrariilor ce se atrag. Dar din nou este vorba de atracție permanentă şi benefică (dualul) şi una temporară şi fatală (dublul).

Otto Rank (1997: 16) pune conceptul de voință sau dorință de a şti sau a cunoaşte în legătură cu „o permanentă stare conflictuală între forțe interne şi

externe, între eu şi sine, între natură şi cultură [...] Mitul are la bază conflictul multimilenar dintre necunoscut şi cunoscut".

Există, în opinia lui Rank (1997: 13), două tipuri de naştere: „*primară şi secundară*". Ele „sînt asemenea termenilor unei metefore: ei nu se pot separa pentru că ar duce la realităţi independente... a doua naştere e un fenomen de proiecţie şi reprezentare, ceea ce înseamnă trecerea de la natură la cultură". Cu alte cuvinte, se trece de la necunoscut la cunoscut.

Luceafărul nu se poate proiecta în Cătălina şi nici vice versa. Cătălina se va proiecta (îşi va găsi dublul în pămînteanul Cătălin), în cineva familiar („*te-ai potrivi cu mine*") şi nu cu oaspetele străin coborît „*lîngă fereastră ....în colţ*" („*străin la vorbă şi la port...*"). Cătălina vrea să se cunoască, să îşi întîlnească Celălalt Eu în ceva familiar şi permanent, fapt care corespunde teoriei dualului. Luceafărul, la rîndul său, se va proiecta, dacă se poate spune aşa, prin şi în el însuşi.

Cele două întrupări ale Luceafărului nu sînt numai un efort măreţ de voinţă de cunoaştere, ci, chiar repetarea, oarecum ritualic, a morţii şi a învierii prin identificarea Eului cu Sinele, cu dublul sau geamănul său (Hyperion este faţa ascunsă a Luceafărului).

Cu alte cuvinte, Luceafărul îşi demonstrează, sieşi in primul rînd, natura dual㠹. Mai mult, el devine astfel un fel de prim Adam inocent („natură"), dar şi un al doilea Adam (Hristos şi Învierea) ce deţine deja cheia cunoaşterii („cultură"): „Eu *sînt* Luceafărul de sus". Carl Gustav Jung (2005: 53) vede în Iisus Hristos un simbol suprem pentru conceptul de Sine. „Cristos ilustrează arhetipul Sinelui . El reprezintă o entitate de tip divin sau celest, un om transfigurat, ...nepătat de păcat. Ca Adam secundus el constituie o corespondenţă cu Adam dintîi dinainte de căderea în păcat , adică de pe cînd acesta mai deţinea însuşirea de a fi pur şi simplu după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu".

În-truparea sau re-întruparea Luceafărului este esenţială dar, ca orice întîlnire sau conştientizare a „oaspetelui străin" („*străin la vorbă şi la port...*"), temporară (nu durează nici cît „*o oră de iubire*"), Luceafărul acceptă condiţia dual㠹, familiară însă:

Căci eu în lumea mea *mă simt*
Nemuritor şi rece.

A fi dual este ceva permanent, familiar, pe cînd a fi dublu înseamnă a se întîlni cu acel oaspete străin (dar identic sau asemănător, consubstanţial şi, nu în ultimul rînd, temporar) în vis („*Căci o urma adînc în vis*", în *Luceafărul* ş.a.), în transă sau şi inconştient (marchizul Bilbao din *Avatarii...*), în starea extatică sau nebunie (nebunul Sarmis"), prin metempsihoză (în *Sărmanul Dionis*) aceasta favorizînd întîlnirea cu Celălalt Eu al Aceluiaşi. Dualul, însă, este independent de aceste supape şi declicuri. Natura dual㠹 este constantă, permanentă, pe cînd a fi sau a avea dublu este ceva temporar pentru Eul romantic.

Dualul înseamnă consistență, închegare. A fi dublu, dedublarea, înseamnă ruptură, desprindere (de aceea caută Luceafărul „*de suflet să se prindă*"). Elementele dualului sînt dependente deşi antinomice, cele ale dublului sînt independente dar, paradoxal, rivale, căci se rup, se desprind.

Inconsistența Eului romantic este dată de apariția dublului, totodată ea fiind cea care favorizează proiectarea sau întruparea acestuia, iar nu natura sa dual㠖.

În termenii culturilor primitive, reîntruparea ar putea echivala cu credința în nemurirea sufletului sau a *psycheei*. Însuşi Rank (1997: 24) plasează originea dublului în străvechea credință despre suflet şi nemurirea acestuia, „fenomenul are ramificații întinse, forma cea mai simplă şi populară... fiind umbra".

Această inconsistență rezidă într-un fel de „ oaspete străin, din dublul al său, un al doilea eu inconştient, asa numita *psyché* [...] Există în om un dublu înăuntrul eului vizibil în fiecare zi [...] La ideea existenței în om a unui dublu, principiu vital, a existenței înăuntrul eului vizibil de fiecare zi a unui al doilea eu independent şi capabil să se desprindă de acesta, s-a ajuns nu pe baza manifestării sensibilității, voinței, percepției şi gîndirii omului conştient sau în stare de veghe, ci pe baza manifestării unei aparente vieți duble în vis, în starea de letargie şi în extaz [...] Numai cînd celălalt eu doarme, inconştient de sine însuşi, se trezeşte şi acționează dublul său..în timp ce trupul cel adormit se află în nemişcare, eul lui însuşi vede şi trăieşte în vis o mulțime de lucruri ciudate, eul lui însuşi ... şi totuşi nu eul lui vizibil [...] Trăieşte, aşadar, în om un al doilea eu, activ doar în vise" este de părere Erwin Rohde (1985: 19-20).

Psyché, ca dublu, este capabilă şi trebuie să se desprindă, să se rupă de eul conştient, de zi cu zi (vizibil) şi devine Celălalt Eu independent dar, în acelaşi timp, în-făptuirea ei ține totalmente de vis, stare de letargie, extaz, somnul greu al conştientului, sau poate moarte sau nebunie. Un exemplu poate fi cazul Luceafărului care se desprinde „ cu greu din sfera sa":

Din sfera mea venii cu greu
Ca să-ți urmez chemarea [...]
S-a rupt din locul lui de sus,
Pierind mai multe zile.

Dublul nu se poate manifesta decît desprinzîndu-se, rupîndu-se, fisurînd Eul şi, implicit, „obrăzarul de ceară". El trebuie şi poate numai să existe, nu să coexiste (cum se întîmplă în cazul perechilor antinomice pe tărîm dual) şi este, de asemenea, condiționat de deschiderea sau de închiderea unei supape onirice sau cataleptice tot din cauza sentimentului de rivalitate creat între el însuşi „de zi cu zi" şi Celălalt Eu „desprins...în vis…" şi expulzat într-o altă existență, aparent aceeaşi cu cea reală.

În *Avatarii faraonului Tla*, al doilea Eu este independent pentru că el se desprinde, în vis, de adevăratul Eu de zi cu zi şi îi aduce acestuia din urmă neajunsuri, punîndu-i piedici, răsturnîndu-i în întregime existența. Umbra

marchizului Bilbao, după ce îşi distruge originalul, va „*avea în mînă cheia omenirii, puterea să producă orice mişcare i-ar fi plăcut [...] Va să zică te am în mînă, chintesenţă a mişcărilor istoriei...avere...*”.

Dan-Dionis din nuvela eminesciană *Sărmanul Dionis* este şi el în-locuit de umbră. Aceasta se desprinde de erou şi capătă o existenţă individuală, proprie. Dionis-Dan, în vis, „cînd celălalt eu doarme, inconştient de sine însuşi”, îşi clădeşte o lume nouă, un kitsch a celei originale celeste:

Dan întoarse foile, şopti şi umbra deveni om. Omul semăna cu el şi se uita spărios şi uimit la Dan, fixîndu-l ca pe o umbră [...] Dan e o umbră luminoasă [...] Dormi ! zise poruncitor ... umbra întrupată în om căzu ca moartă pe pat [...]Pasurile lui de umbră nu se auzeau pe stradă [...] fără ca luna să-i facă vreo umbră pe ziduri, căci pe-a lui o lăsase acasă, astfel încît el însuşi nu-şi părea a fi decît o umbră nepricepută [...] şi ce frumos făcuse el în lună! Înzestrat cu o închipuire urieşească,, el a pus doi sori şi trei luni în albastra adîncime a cerului... pari a te uita în cer... Visau amîndoi acelaşi vis.

Umbra, este de părere Cătană (2006: 35), „este un mijloc ideal pentru a exprima o realitate dublă: cea a individului şi cea a umbrei sale. Ele coincid dacă admitem umbra ca fenomen explicabil din punct de vedere fizic, natural, dar literatura nu se opreşte aici. A înzestra umbra cu viaţă, a trece de partea ei viaţa individului propriu-zis, a o substitui lui, trece dincolo de realitate [...] În culturile arhaice această umbră a fost interpretată ca dublul persoanei, ca întruchipare a sufletului despărţit de trup [...] Umbra ca eu descărnat , imaterial, ca dublu devitalizat, era privită şi ca ipostază a morţii...”.

Tot în culturile arhaice, mai există credinţa că „după moarte, *psyché*, sufletul ce e identic cu spiritul, devine eidolon**,** adică umbră, vis [...] O astfel de imagine (eidolon) repetînd eul vizibil şi un al doilea eu ...în Purgatoriu ... umbrele nu mai proiectează umbre”, mai adaugă Rank (1997: 86).

Sarmis, din poemul eminescian omonim, este crezut mort şi de aceea el devine acel Eu descărnat, spirit (*psyché*), „ devine eidolon, adică umbră, vis”. Umbra sa se va mistui în raiul dacic, ea nu se mai proiectează:

Iar chipu-i[...]
Sub vălu-i ca pe o umbră, abia îl înţelegi[...]
...în numele mulţimii şi-n faţa tuturora,
Venii să chem de trei ori pe rege-n gura mare
Şi dacă nici acuma din umbra-i nu răsare[...]
De-aceea-n codri negri mă-ntorc să rătăcesc.
În umbra lor eternă eu umbra-mi mistuiesc.

„*Umbra nepricepută*” a lui Dan-Dionis „*cade moartă pe pat*” „nemaiauzindu-i-se paşii.” Dormind „cu picioarele-n soare şi cu capul în umbra tinzii...” bătrînul

rege din *Avatarii...* îşi găseşte arheul în persoana lui Balthazar şi care, la rîndul său, se întrupează în marchizul Bilbao care este ucis de dublul său, de umbra sa malefică:

El se întoarse repede, intră într-o odaie slab luminată unde dormea în pat un bătrîn care, trăsură cu trăsură era el... bătrînul visa adînc [...] Visează ceea ce am făcut... Se mirară servitorii cînd îl văzură apărînd într-un al doilea exemplar [...] aici e mai mult decît umbra mea [...] ieşi, umbră, să mă lupt cu tine... .

În concepţia lui Jung, după cum aflăm din Braga (1999: 138), „umbra este personalitatea negativă a individului, eul inconştient în care se concentrează toate dorinţele, pornirile, tendinţele considerate blamabile şi în consecinţă refulate de către eul conştient. Fratele malefic, străinul îmbrăcat în negru, care înfăptuieşte ceea ce eroul îşi doreşte în ascuns dar nu ar îndrăzni niciodată să pună în practică din cauza cenzurii morale..."

Întîlnirea cu alter ego-ul, deci cu un alt eu (şi nu cu Acelaşi Eu, ca în cazul noţiunii de dual) oferă celor două Euri asemănătoare autonomie, o existenţă de sine stătătoare, înfăţişarile sînt asemănătoare, dacă nu identice, dar acţiunile fac fără îndoială notă discordantă.

Dublul, în principal, face totul pe dos şi rău, şi acest lucru se întîmplă numai în plan oniric, delirant, dar nu real sau concret.

Ce este *psyché* pentru Rohde şi lumea homerică, sau umbra în culturile arhaice, este aşa-zisul ego oniric, termen folosit de Culianu (2003: 7-8). El este de părere că „un rol important îl joacă alter ego-ul ca ego oniric... Imaginea onirică a unui om conduce la ideea unui suflet oniric, care-ca şi umbra-este ca un alter ego. Prin ego-ul oniric... se pot explica aproape toate fenomenele care apar în animism, ca viziunile, bilocaţiile, dublul (sosia), credinţa în spirite, coşmar, incubi şi sucubi".

Sufletul oniric îşi găseşte echivalentul în sufletul liber (*psyche* a lui Rohde), „sufletul corporal îndeplineşte toate funcţiile vitale în făpturile vii, sufletul liber, însă, poate părăsi corpul şi poate călători independent de el" mai aflăm de la Culianu (2003: 8).

În funcţie de gradul de clivaj în raport cu Eul al alter-ego-urilor autonome personificate în figura dublului, se afirmă în Braga (1999: 137) „dublii romantici pot fi distribuiţi în două serii: dubli eterali, spirituali (corespunzînd unui control menţinut parţial asupra alter-ego-ului proiectat în altcineva). În prima serie [...] se integrează motivul umbrei, oglinzii şi tabloului. În al doilea se încadrează motivul gemenilor, al străinului ce ne seamănă ca o picătură de apă şi al iubitei a cărei dragoste face posibilă relizarea androginului".

Totuşi, oglinda este mult spus că reprezintă un dublu în înţelesul sau înţelesurile de mai sus. Oglinda este mijlocitor între original şi copie. Este reflectare ca şi apa. Tabloul însă, ca şi animalul (mai ales în basme, unde calul este un dublu al eroului, dar unul care conlucrează şi nu pune piedici), poate fi considerat un dublu dacă ne

referim la *Portretul lui Dorian Gray* al lui Oscar Wilde. Tabloul ce îl înfăţişează pe Dorian capătă viaţă, el trăieşte, respiră prin porii pînzei Inconştientului răsfrînt**.**

Ambiguitate ar mai putea trezi apartenenţa androginului la tema dublului.

Androginia implică, pentru început, complementaritate sau nuntire armonioasă între conştient şi inconştient, sau prin conjuncţia (nu respingere) dintre animus şi anima (syzygia, în termeni jungieni). Tot în Braga (1999: 164) ni se sugerează faptul că „unificarea contrariilor într-o figură asexuată (dar aceeaşi şi nu alta sau altul), cea a androginului, traduce recuperarea materialului refulat şi refacerea unităţii conştiinţă-inconştient [...] intră într-o stare de ecstază şi se aşază în punctul de echilibru mistic al psihicului...iubirea lor este o conjunctio alchimică, prin care se realizează Sinele Total...".

Mai mult decît ilustrativ este sărutul simbolic dintre Dionis-Dan şi Maria din nuvela *Sărmanul Dionis.* Dionis şi Maria sînt polii complementari ai Cosmosului (dar şi ai Sinelui) a căror întîlnire reface echilibrul dintre raţional, adică animus, şi simţuri sau anima:

Sărutarea ei îl umplu de geniu [vezi animus] şi de o nouă putere. Astfel, îmbrăţişaţi, aruncă neagra şi strălucita lui mantie peste umerii ei albi, îi încunjură talia strîngînd-o tare la piept, iar cu cealaltă mînă fluturînd o parte a mantiei se ridică încet [...] Călătoria lor nu fu decît o sărutare lungă.

Îmbrăţişarea contrariilor („*neagra mantie peste umerii ei albi*") poate fi nuntirea monozigotă dintre corpul eteric (spiritul) şi suflet (*psyché*):

Recuperarea Totului-Unu o regăsim şi în *Avatarii...* :

Cum te cheamă, frumosul meu domn [...]
-Cezar sau Cezara, zise surîzînd cu o firească echivocitate.
-O, graţioasă androgin ... vin de-mi dă o sărutare...
Ca o lipitoare ... vrea să îl înăbuşe cu această singură-mbrăţişare...
*Ea se –mbrăcă în hainele cu care fusese îmbrăcat el**...** un Hamlet – femeie... .*

Cuplul Cezara-Angelo cunoaşte, ca majoritatea cuplurilor eminesciene (romantice), antiteza sintetizatoare:

*...desigur că în acest moment de viaţă concentrată sîngele lor ar fi comunicat reciproc şi-ar ficoncrescut organismele lor ca doi trunchi de copaci**.***

Pe acelaşi etalon este construit şi cuplul Maria- Dionis:

E un contrast plăcut ...chipul unui tînăr demon lîngă chipul unui înger ce n-a cunoscut
*Niciodată îndoiala**...***

„Îndoiala” o cunoaşte doar cel care se întîlneşte cu dublul său, cînd se desprinde de violent de el însuşi. Eliade (2005: 425) spune că, în cazul „coincidenţiei contratriilor... cuplurile de contrarii – plăcere/durere, dorinţă şi repulsie, frig şi cald etc. [...] o totalizare are loc în el, făcînd pereche cu totalizarea extremelor din sînul divinităţii [...] o unitate care nu înseamnă haosul precreaţiei, ci fiinţa nediferenţiată în care toate forţele sînt resorbite”.

Luceafărul nu procreează (ca muritorii) ci se autocreează fiind simultan înger şi demon, foc şi gheaţă etc.

Suspendarea între contrarii a Eului romantic devine, în logica jungiană a individualităţii, punctul de coincidenţă a contrariilor.

Eul dual este, după cum am mai spus, unul ambidextru şi nu unul autonom, constituit din două mîini ce se ceartă în permanenţă, cum se întîmplă în cazul dublului. Două mîini stîngi care nu pot conlucra şi-şi pun piedici, se uzurpă sau se înlocuiesc pînă cînd, în general, una din ele cedează sau este înfrîntă sau, din contră, o distruge pe cealaltă, sînt specifice dublului. Dualul cunoaşte, pe de cealaltă parte, acel Eu ambidextru, stînga completînd-o pe dreapta, luna îi succede soarelui, femininul este atras de masculin etc.

Astfel, „degradarea lumii”, este de părere Culianu (1995: 37), se explică, la cei mai mulţi gnostici, prin întreruperea îngemănării divine către zona periferică a eonului emanînd de la Tatăl [...] acest principiu rigid al generalităţii din care decurge întreaga creaţie a fiinţei divine..., aduce bine aminte de acele syzygiai sau perechi de eoni gnostice aflate în unire matrimonială”.

Exemplificînd tot cu Luceafărul eminescian, acesta îşi este pereche antinomică lui însuşi, fiind dual şi tinzînd, temporar, totodată spre un dublu şi se desprinde, în vis, pentru a se întîlni, crede el (sau speră el la acea ora de iubire), cu al său Celălalt sau cu anima. Dar, avînd o natură dual (este înger şi demon, apă şi foc, animus şi anima în el însuşi şi mai fiind o parte esenţială a Totului sferic), el caută după desprindere („ *cade*”, „ *îi cade*”) „ *de suflet să se prindă*”.

Dar în zadar, deoarece „desprinderea” definitivă intră în neconcordanţă flagrantă cu datul perechilor antinomice: susul trebuie să rămînă sus, iar josul jos, dreapta la dreapta, iar stînga la stînga, trebuie să fie diferite, (conform configuraţiei dualului) dar să conlucreze.

Abstragerea Luceafărului şi a lui Sarmis din lumea profană, tributară valenţei cu minus, a „cercului strîmt” şi carnalului terestru, în cea sacră, marcată cu plus, a duhurilor, şi umbrelor eterne o regasim in următoarele versuri eminesciene:

Prea era frumos.

Cu-amor atît de fără margini şi de nalt
Nu se cădea se ţie un om la celălalt
Prea nu aveam în lume nici sfînt, nici Dumnezeu
Cerească fericire nu se putea să ţină ,
Nu se cădea *s-o aibă o mînă de ţărînă.*
...De-aceea-n codrii negri mă-ntorc şi rătăcesc

Ce-ţi pasă ţie chip de lut
Dac-oi fi eu sau altul
Trăind în cercul vostru strîmt
Norocul vă petrece
Ci eu în lumea mea *mă simt*

În umbra lor eternă eu umbra-mi mistuiesc *Nemuritor şi rece.*
(Gemenii) *(Luceafărul)*

Coborîrea şi, implicit, echivalarea condiţiilor (înnăscute şi imposibil de echivalat) de muritor-nemuritor, ar fi condus negreşit la un dezechilibru, la o rupere fatală („ desprindere") dintre yin şi yang sau animus şi anima, sus sau jos. Cum însuşi Sarmis nuanţează neconcordanţa (magnetică, cu toate acestea) dintre el şi Tomiris, nivelarea condiţiilor „ nu se cădea".

Cînd vorbim de dual putem atribui magnetismului călinescian (termen ce are la rîndul său două tăişuri, pentru dublu însemnînd paradoxal fatalitate, iar pentru perechile antinomice din paradigma dualului, atracţie unificatoare) binecunoscuta idee a contrariilor ce se atrag. Unul din termenii perechii antinomice nu îl respinge pe celălalt, nu se înstrăinează sau, dacă întîmplător şi mai ales involuntar se întîmplă acest lucru, se caută să se reunească, să umple golurile şi să golească eventual prea-plinul Celuilalt. Ele merg împreună pe aceeaşi plan, fie acesta oniric sau real şi nu se despart sau rup şi coexistă nelimitat.

Dualismului pozitiv-negativ sau muritor şi nemuritor, spirit şi trup, i se adaugă o nouă paradigmă derivată din gîndirea pitagoreică a secolului al V-lea şi anume dualismul stîngii şi dreptei. Dacă ar fi să traducem dualismul paradigmelor de mai sus în termeni sociologici, atunci dreapta şi stînga corespund sacrului şi profanului. „Astfel, la Homer", menţionează Vidal–Naquet (1985: 114), „dreapta este întotdeauna partea forţei active a vieţii , stînga – cea a slăbiciunilor pasive şi a morţii, din dreapta provin influenţele dătătoare de viaţă şi salutare, în timp ce din stînga nu provin decît influenţe deprimante nocive".

Mergînd pe aceeaşi linie, nici Cosmosul nu scapă de această dualitate antinomică. Pitagoreii „considerau cerul ca fiind un corp care are o parte dreaptă şi una stîngă... ei numesc bun ce se află la dreapta, în sus, înainte şi rău ce se află la stînga, în jos, în spate...", aflăm tot de la Vidal-Naquet (1985: 114).

Axa antinomică sus-jos o regăsim şi în poemele eminesciene. Atunci, dacă luăm în considerare faptul că Luceafărul, după însăşi marturisirea sa, coboară cu greu din sfera sa, se poate isca întrebarea: dacă Universul, în plenitudinea sa, este un Tot sferic prin ciclicitate şi ciclic prin natura sa sferică, atunci cum putem numi lumea de jos şi lumea de sus. Pe ce criterii numim josul jos şi susul sus? Totul sferic este dual în el însuşi. Astfel, există două jumătăţi egale, dar, în acelaşi timp distincte, ale aceluiaşi Tot sferic, două lumi comasate pe principiul yin şi yang, una determinînd-o pe cealaltă şi invers.

Lumea profană sau materială a muritorilor este un soi neclar de joc secund, un termen esenţial al perechii antinomice. Prin analogie, oamenii sînt gemenii muritori (la Eminescu: Cătălin, Brigbelu, de exemplu), deci răi, josul, stînga sferei, puşi în antiteză cu Dumnezeu (Demiurgul romantic).

Excluderea sau independenţa ar desface ideea de sferă, de Tot unitar, ar distruge ideea de pereche antinomică ce trebuie să coexiste pe acelaşi plan dar neschimbînd poziţiile şi condiţiile ce le-au fost date, reluîndu-şi locul la timpul potrivit (în cazul

apusului sau răsăritului, de exemplu) sau funcţiile specifice lor dar în-locuind cealaltă parte a perechii sau preluîndu-i vreuna din atribuţii („ *nu se cădea", „ nu se putea să ţină*") spune Sarmis.

„Ca alter ego al individului, sufletul (*psyché*)", susţine Rank (1997: 40), „poate să se transforme în frate gemelar ori să se arate în oglindă sau în luciul apei [...] fie ca să colaboreze (mai rar) cu dublul său, fie pentru ca originalul să se supună copiei [...] Umbra nu este ...un Eu devenit independent [...] nu e numaidecît o absenţă ...ci persecuţia dublului devenit independent, care se opune pretutindeni şi mereu Eului pînă la efectul catastrofal ...".

Mai ales în mitologie sau în lumea basmelor dublul ca frate geamăn sau calul ca dublu al eroului poate să conlucreze sau să coexiste. Teza lui Rank susţine faptul că trebuie corelat cultul gemenilor cu credinţa într-un suflet dublu. Tema dublului îşi găseşte o concretizare mistică în cultul gemenilor. Tema prinde contur datorită credinţei într-un suflet dublu, unul muritor şi altul nemuritor.

În cazul mitului Dioscurilor, cînd Castor moare, Pollux, fratele nemuritor, cere tatălui său condiţia de muritor, fiind imposibil, ei vor fi preschimbaţi în aştri [vezi Constelaţia Gemenii]. Gemenii în Antichitate, erau ca reprezentarea unui om ce-şi aduce cu el dublul vizibil. Mitul întemeierii Romei este susţinut, de această dată, de rivalitatea dintre gemenii Romulus şi Remus. Un alt contraexemplu la cel din urmă, în care gemenii conlucrează, este basmul *Doi feţi cu stea în frunte.*

La romantici, dublul este, într-adevăr, cum susţine şi Rank, cel care-şi persecută şi hărţuieşte deliberat Eul original. Dublul îl terorizează şi în-locuieşte brutal pe Goliadkin, în romanul lui Dostoievski:

...eu nu sînt eu![...]
-Unde stai acum?
-Unde stau *acum?[...]*
Era acelaşi trecător...necunoscutul i se păru cunoscut.

William Wilson din nuvela omonimă a lui Poe este copiat şi el hîd şi angoasant de dubletul său. „*Privindu-mi imaginea în oglindă în apă, abia m-am putut cunoaşte*" (înstrăinare, înlocuire) recunoaşte înspăimîntat Victorin din *Elixirele diavolului* de Hoffmann. Aceasta numai pentru a exmplifica succint tema dublului în literatura universală.

O teoretizare şi exemplificare ceva mai complexă a temei dublului o face acelaşi Otto Rank. Rank plasează originea dublului în străvechea credinţă despre suflet şi nemurirea acestuia. Astfel, dublul, proiecţie invizibilă în general, s-a asociat la origine cu sufletul. În al doilea rînd, autorul face schiţa tipologică a dublului, în care se încadrează umbra, ca reprezentare a sufletului sau psycheei, perechea gemenilor rivali, tabloul (aici fiind re-„botezate", în termeni psihanalitici, animus şi anima, conştient şi inconştient, scindarea personalităţii, dedublare, Eu şi Sine).

În funcție de tipul de reflectare (apă, oglindă ş.a.) autorul exemplifică tema dublului în literatura universală, cu mențiunea că „aproape toți romanticii au tratat tema dublului într-un fel sau altul" (Novalis, Heine, Hoffmann, Chamisso, Hawthorne, Poe, Byron etc.).

O altă, dar nu ultimă, reprezentare literară a dublului este cea a colossoss-ului, sinonom oarecum cu *psyché*. Vernant (1995: 388) spune că „atunci cînd un om, plecat departe, pare dispărut pentru totdeauna, sau cînd el a pierit fără a i se fi recuperat cadavrul şi să fi îndeplinit asupra acestuia riturile funerare, defunctul – sau mai curînd dublul său, *psyché* a sa – rătăceşte fără țel între lumea celor vii şi lumea celor morți: el nu mai aparține celei dintîi, dar nici nu a fost trimis încă pe cealaltă lume. De aceea spectrul său are puteri primejdioase ce se manifestă prin neajunsuri aduse celor vii".

Imaginea colossoss-ului ca dublu al celui mort sau dispărut o întîlnim şi în poemul eminescian *Gemenii*. Alături de chipurile tăiate în piatră ale regilor daci îl găsim şi pe cel al lui Sarmis:

Iar colo-n fruntea salei e-un tron acoperit
C-un negru văl de jal, căci Sarmis a murit .
Iar chip-i cel din urmă în lungul şir de regi–
Sub vălu-i, ca pe-o umbră, abia îl înțelegi.

*C*onform ritualului de evocare a morților şi în *Gemenii* se strigă de trei ori (astfel el este Trismegistul, de trei ori cel mare, adică el este colosal) numele mortului, cei ce înfăptuiesc ritualul privind atent spre locul de unde este aşteptat să iasă mortul sau dispărutul. Survine ulterior teama psihanalitică de talion.

„Comeseanul de piatră" (*colossoss*-ul) încununează răzbunarea mortului sau dispărutului batjocorit, uzurpat blestemîndu-şi crunt geamănul să resimtă teama de propriul sine răzvrătit împotrivă-i.

Blestemul rezumă tragic soarta gemenilor rivali. Rîsul sardonic al lui Sarmis din finalul poemului nu este altceva decît figura arhetipală a trickster-ului (burlador sau colossoss), adică al Inconştientului ce îşi bate joc de Eul care a întinat amintirea celui disparut. În *Gemenii*, dar şi în *Avatarii...* apare figura unui bufon în chip de faun:

*Şi cu gura-n pumn ghiduşul**...***
Cu mutra lui de capră... (*Gemenii*)

Stanurile de piatră *...începură a juca în pivniță, ... Ropotele înfricoşătoare ale cavalerilor de*

Piatră, strigătele lor sălbatice, turbarea lor înfiorătoare ... ei nici nu observau prezența unui
Om viu...

Distrugerea unuia (originalului) de către copie, Celălalt (altul al aceluiaşi în stare letargică, somn, veghe, catalepsie etc.) înseamnă, în logica dublului, sinucidere.

„Cînd în povestirile despre dublu moartea survine prin asasinarea celui de-al doilea eu, aceasta echivalează cu o sinucidere, cu distrugerea totală a eului unde, în acelaşi timp în care îşi distruge eul trupesc, eroul îşi distruge şi purtătorul spiritual al nemuririi sale" conchide Rank (1997: 93).

Acestea fiind spuse, a fi dual este o stare, un fapt, o entitate permanentă, ale cărei două părţi componente se completează reciproc şi se atrag inevitabil deşi sînt diferite „...opoziţie implică antagonism... . Cu alte cuvinte, unul dintre principii este, în majoritatea cazurilor bun, pe cînd celălalt este rău, şi, în consecinţă, primul va fi răspunzător de o creaţie bună, iar a doua de una rea, creaţii ce vor fi obiectul alegerii, individuale sau colective a omului" spune Culianu (1995: 22).

În opoziţie, dublul implică o copie, un alt Eu asemănător sau identic ce hărţuieşte originalul pînă la epuizarea şi distrugerea ambelor Euri.

Apariţia sosiei, a Celuilalt Eu, produce dezordine, înstrăinare, rivalitate, dar doar temporar. Dublul este finit în timp, dualul, pe de cealaltă parte, este infinit.

Aşadar, a fi sau a avea dublu nu este în relaţie de sinonimie perfectă cu a fi dual.

Bibliografie

Dostoievski, Fodor Mihailovici, 2007, *Eternul soţ. Dublul,* Grup Editorial ART, Bucureşti

Eminescu, Mihai, 1978, *Poezii-proză literă,* vol. I-II, Editura Cartea Românească, Bucureşti

Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus, 1970, *Elixirele diavolului,* traducere de Ioan Cassian Mătăsaru, Editura Minerva , Bucureşti

Poe, Edgar Allan, 1968, *Scrieri alese,* Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti

Braga, Corin, 1999, *10 studii de arhetipologie ,* Editura Dacia, Cluj-Napoca

Călin, Vera, 1975, *Romantismul,* Editura Univers, Bucureşti

Călinescu, G., 1970, *Opera lui Mihai Eminescu*, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti

Cătană, Mihaela, 2006, *Motivul dublului în proza fantastică,* Editura Maria Montessori, Baia Mare

Culianu, Ioan Petru, 1995, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti

Culianu, Ioan Petru, 2003, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, traducere de Maria Magdalena Anghelescui, Editura Polirom, Iaşi

Eliade, Mircea, 2005, *Tratat de istoria religiilor*, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, Bucureşti

Jung, Carl Gustav, 2005, *Opere complete,* vol. IX*, Aion-contribuţii la simbolistica sinelui,* traducere de Daniela Ştefănescu, Editura Trei, Bucureşti

Rank, Otto, 1997, *Dublul. Don Juan*, traducere de Maria Vicol, Editura Institutului European, Iaşi
Rohde, Erwin, 1985, *Psyche,* traducere de Mircea Popescu*,* Editura Meridiane, Bucureşti
Vernant, Jean-Pierre, 1995, *Mit şi gîndire în Grecia antică* , traducere de Zoe Petre, Editura Meridiane, Bucureşti
Vidal-Naquet, Pierre, 1985, *Vînătorul negru*, traducere de Zoe Petre, Editura Eminescu, Bucureşti

Ars scribendi, ars moriendi

Antonio PATRAŞ

The straightforward lines of Lovinescu's critical system should be put to trial by confronting the dogmatism of his thinking with the severe pulsions of self conceitedness and vanity. Ars scribemdi, ars moriendi *presents Antonio Patras' conception about the best regarded "critical system" in Romanian culture. After delineating a few incongruities, the author of the present study argues that Lovinescu did not actually change in spite of his confession. The amount of work submitted to his interpreters directed them to a evolutive pattern of reading his books, whereas the real key of his conception is permanent stasis and stagnation.*

În pofida multor aparenţe înşelătoare, formula personalităţii lui E. Lovinescu era fixată, în datele ei esenţiale, de la bun început. Tăiat în marmură, profilul s-a păstrat intact, sfidînd timpul. E limpede că „revizuirile" de mai tîrziu, aproximaţiile succesive (în plan stilistic sau ideologic), ca şi repetatele schiţe autportretistice nu-şi găsesc o justificare pe deplin convingătoare doar în teoria mutaţiei valorilor estetice şi în celelalte elementele din cunoscutul sistem conceptual. Dimpotrivă, de la un punct încolo, insistenţa autolegitimării devine suspectă: vorbind mereu despre sine, scriitorul nu face figură bună. Cercetînd însă cauzele care stau în spatele unei asemenea atitudini, precumpănitor subiective, poate chiar narcisiste, bănuiala se spulberă lesne. Într-adevăr, nu din stupidă vanitate îşi expune criticul cu atîta perseverenţă, de-a lungul întregii vieţi, propriul „caz". La mijloc trebuie să fi fost mai degrabă neîncrederea în sine, care l-a determinat să caute în confesiune un adevărat principiu de existenţă – de aceea şi rămîne indiferent „conţinutul" ca atare al mărturisirii, cîtă vreme predispoziţia contemplativ-ataraxică, îndemnînd la anihilarea eului, se dizolvă creator în pagina scrisă.

Cît despre „teorie", ea este în principiu utilă în bătălia gazetărească pentru impunerea „direcţiei" moderniste, ca armă de atac redutabilă, dar se dovedeşte complet ineficientă în orizontul inefabil al sufletului, ca instrument de investigaţie psihologică. Or, cu toate că acorda un rol însemnat inconştientului şi intuiţiei în cunoaştere, Lovinescu nutrea iluzia raţionalităţii vieţii interioare, gîndită ca un mecanism numai bun de prins în concept. De-o pildă, atunci cînd explică propria evoluţie şi încearcă să se definească pe sine cît mai exact cu putinţă, Lovinescu ştie foarte bine că nu face decît să amplifice (discursiv) şi să nuanţeze („muzical") nucleul originar al cîtorva intuiţii fundamentale. Astfel,

presupusa trecere de la impresionismul rafinat al „paşilor pe nisip” la „dogmatismul necesar” din epoca marilor sinteze trebuie înţeleasă *cum grano salis*, ca o problemă tehnică, de opţiune temporară, fără a păstra nimic din sensul dramatic al convertirilor pentru totdeauna. Mentorul de la „Sburătorul” nu a fost un apostat. Şi nu a agreat soluţiile radicale decît în chestiuni de morală, acolo unde nu intră în calcul tranzacţiile de nici un fel. În fapt, tînărul Lovinescu se arată tot la fel de „dogmatic” pe cît e de „impresionist” cunoscutul exeget ajuns la capătul carierei. Termenii în discuţie fac parte mereu din ecuaţia critică, în proporţii variabile, fără a se exclude unul pe celălalt (la baza metodei impresioniste, vom vedea, stă chiar dogmatismul). Nu are, aşadar, nici un temei ideea că personalitatea criticului s-ar fi cristalizat treptat, cum se spune de obicei, ca urmare a unor salturi spectaculoase şi a numeroase decantări semnificative. „Schimbarea la faţă” nu înseamnă mai mult decît atenuarea stridenţelor, flexibilizarea atitudinii şi distribuirirea cît mai adecvată a tonurilor.

Falsa perspectivă i se datorează însă în mare măsură lui Lovinescu însuşi, care şi-a purtat cu atîta stăruinţă masca („apoloniană”, după comentariile maliţioase ale neprietenilor), încît aceasta i-a devenit, cumva, o a doua natură. Cu alte cuvinte, mai mult decît să se construiască pe sine (transformările sîntinsignifiante), Lovinescu şi-a însuşit un discurs cam abstract şi grandilocvent despre personalitate care să-l scutească de efortul autoanalizei. Pentru că, oricît ar părea de paradoxal, confesiunile criticului reflectă un dezinteres total faţă de propria viaţă interioară. Examenul autoscopic lipseşte cu desăvîrşire, în ciuda insistenţei de a vorbi mereu la persoana I. În astfel de pagini „subiective” amănuntul biografic pare eludat sistematic, iar mărturisirea mult aşteptată se transformă, surprinzător, într-o veritabilă „teorie”. Şi e firesc să fie aşa de vreme ce, obişnuit să privească totul prin grila conceptelor, Lovinescu percepe realităţile sufleteşti în cheia aceluiaşi determinism strict, de factură carteziană, care îşi dovedise cu asupra de măsură eficacitatea în opera doctrinară. Nimic întîmplător, nici un eveniment neaşteptat nu tulbură fiinţa interioară. Orice fenomen are o cauză şi admite o explicaţie: Freud ne ajută să pricepem exact psihologia lui Eminescu, care nu e decît un „caz” printre altele, Platon ne învaţă să descoperim frumuseţea amorului spiritual, şi aşa mai departe, fără pic de nuanţă.

Cu toate acestea, autorul *Istoriei literaturii române contemporane* nu comite greşala (pe care i-o reproşează, nu totdeauna îndreptăţit, adversarului său, Mihail Dragomirescu) de a disocia în mod radical „eul empiric”, biografic, de personalitatea artistului. Numai că exagerează în alt mod, privind omul biografic mereu dintr-un singur unghi, ca imitaţie palidă a „autorului-personaj” ce trăieşte în operă. Trebuie să recunoaştem că o astfel de „lectură” (tendenţioasă) îi răpeşte vieţii caracterul imprevizibil, surprinzător, dîndu-i în schimb demnitatea de a fi inteligibilă (ca simbol) în orizontul, superior, al artei. Ca atare, în ceea ce-l priveşte pe Lovinescu „olimpianismul” nu e doar „poză”,

impostură chinuitoare. Confuzia provine din interpretarea în cheie „bovarică" a personalității scriitorului, care ar postula contradicția insurmontabilă între temperament („moldovenesc", înclinat adică spre o visare cu totul neproductivă, spre pasivitate şi lene) şi voință (singura forță menită să scoată spiritul din inerția contemplației şi să-i provoace reacții imediate, în acord cu etica pozitivă a lui *homo faber*).

Lovinescu însuşi a vrut deseori să fie văzut în felul acesta. Ceea ce dă de bănuit, mai ales că opera sa furnizează totuşi suficiente elemente de la care pornind se poate edifica o viziune sensibil diferită, sau, oricum, mai puțin maniheistă. Cîteva observații de amănunt sunt, pe moment, necesare, nu înainte de a cita un fragment sugestiv din *Memorii* în care criticul îşi schițează autoportretul-standard, parcă nicăieri altundeva formulat cu atîta pregnanță şi claritate, pînă la amănunt: „Critica nu suportă complezență şi tranzacțiune: ea e independentă, sau nu e deloc şi, pentru că am vrut ca ea să existe, am dat pilda rară a unei activități excluzive, ce se scuteşte de compromisurile unei cariere condiționate de sentimentele oamenilor, pe care îmi rezervam dreptul de a-i judeca cu imparțialitatea unei desăvîrşite independențe. *Venită oarecum pe cale deliberativă, hotărîrea se adaptează, în realitate, la date temperamentale, după tendința ascunsă ce ne face să teoretizăm propriul temperament* (s.n.) şi se încadrează aşadar într-o viziune pesimistă şi indiferentă, într-un gust sălciu de neant şi de cenuşe, gust indelebil şi ecvație personală, pe care nimic n-o poate stimula; *gust determinat poate la început de un deficit de viață şi de senzația unei morți timpurii, dar rămas şi mai tîrziu ca însăşi formula personalității* (s.n.), în care toate valorile vieții, valori morale şi sociale, măriri şi *locuri*, bani şi onoruri se estompează şi se degradează în nuanțe evanescente, viziune relativistă, în care totul s-ar nărui şi s-ar preface în neant, de n-ar rămîne axa unui interes pentru a da încă o apetență vieții într-o inapetență universală, axa spectacolului estetic, singura ei legitimare – formulă nietzscheeană, după care viața merită să o trăim prin frumosul ce ne oferă, şi să o activăm prin frumosul pe care ne încumetăm să-l realizăm" (Lovinescu, 1998: 55).

După cum se observă, voința joacă un rol însemnat, chiar eroic am spune (sursa „nietzscheeană" a gîndirii lui Lovinescu e mai mult decît insolită!) – dar numai la început. Senzația morții timpurii şi deficitul de vitalitate nu împiedică fapta, şi aşa se face că, odată pus în funcțiune, mecanismul scrisului anihilează tentativele de evaziune, vinovata eschivă. Datoria înainte de toate: *nulla dies sine linea*! Nimic nu mai tulbură acum ritmul monoton al unei existențe consumate la masa de lucru, cu condeiul în mînă. Numărul paginilor măsoară cantitatea de viață trăită. Biografia se transformă literalmente în bibliografie (mai corect, procesul e invers, de la cărți la viață). Cele peste o sută de volume dau seamă de timpul scurs şi împlinirea angajamentului asumat: „Mi-am onorat semnătura!", îi scrie editorului de pe patul de moarte, cu firească mîndrie. Să-şi fi învins oare omul Lovinescu, în felul acesta, propria natură, înclinațiile aşa-zicînd temperamentale? Răspunsul e mai curînd negativ. „Sînt deprins a-mi

trece tot mecanismul sufletesc în acte reflexe" (Lovinescu, 1981: 221), afirmă la un moment dat, mărturisindu-i lui Ibrăileanu (pe atunci prieten) motivele pentru care e nevoit să publice în atîtea gazete: „N-ai idee însă cît ţin la periodicitatea regulată (sic!). E la mine una din condiţiile de igienă a lucrului" (Lovinescu, 1981: 201)[1].

Aşadar aici (şi nu numai aici), scrisul e văzut ca un ritual salubru, exerciţiu terapeutic menit să înăbuşe scepticismul, angoasa, spaima de moarte. Da, numai că, din punct de vedere spiritual, refugiul în contemplaţie nu e cu nimic mai prejos! Şi nu văd de ce nu am acorda „moldovenismului" şansa acestei superioare cristalizări. Eşecul pîndeşte, în fond, din ambele direcţii. De ce să ţinem oare neapărat partea grafomanilor, disprețuindu-i în schimb pe inşii melancolici şi visători, care scriu pe nisip?

La prestigiul nefast al acestor distincţii simplificatoare a contribuit, din păcate, şi Lovinescu (în termeni similari se despărţea de Moldova – nici nu-i de mirare! – Mircea Eliade) – e drept, nu prin exemplul viu al propriei personalităţi, ci prin discursul său angajat, de militant al unei cauze în care voia să creadă. Din *Memorii* am aflat cum, abia intrat la facultate, părăseşte Iaşul şi fuge la Bucureşti, găsind apoi numai cuvinte de laudă pentru curajul de a se fi rupt definitiv şi irevocabil de atmosfera provincială a oraşului bîntuit de măreţele umbre ale trecutului. După propriile mărturii, spaima de ratare l-ar fi împins spre mediul prozaic, dar mult mai dinamic, al capitalei. Acolo îi cunoaşte pe Maiorescu şi Iorga, personalităţile care-i vor marca decisiv cariera.

Însă principalul obstacol se află tot în sine: e vorba de inaptitudinea pentru viaţă, invocată în repetate rînduri (de la discursul memorialistic la ficţiunile romaneşti), nefericită trăsătură a temperamentului său melancolic, contorsionat, care explică şi irepresibilele înclinaţii autodestructive, niciodată definitiv înfrînte de credinţa într-o idee. Lovinescu nu are stofă de misionar. Străin de orice formă de fanatism, criticul păstrează, în linia moralei burgheze a lui *honnête homme*, calea de mijloc, înţeleapta moderaţie. Ceea ce nu înseamnă că s-ar mulţumi numai cu atît. Îşi intuieşte vocaţia şi, cu toate că nu-i cunoaşte cu exactitate natura, simte că trebuie s-o urmeze numaidecît. În plus, familiarizat cu principiile eticii protestante, ştie că fapta în sine îşi dezvăluie rostul ei mai înalt abia atunci cînd nu vizează scopuri determinate. Aşa se naşte şi pledoaria pentru acţiunea total dezinteresată a criticii. Nu e o noutate, bineînţeles, cum nici justificarea refuzului personal de a profita în vreun fel de pe urma scrisului. Numai că nimeni nu s-a gîndit să sublinieze rădăcina „moldovenească" a unei astfel de etici.

Pe de altă parte, Lovinescu şi-a mărturisit mereu cu francheţe, şi parcă (ciudat!) cu un soi de mîndrie abia reţinută, „păcatul" de a se fi născut deja plictisit, fără chef de viaţă. Inutil regretul, neavenită revolta. Într-adevăr, nimic nu pare a fi tulburat placiditatea omului predestinat să-şi petreacă existenţa la

[1] *Ibidem*, p. 201.

masa de scris. Chiar dacă vor fi fost la un moment dat mai dezordonate, bătăile inimii s-au îmblînzit treptat, de la sine[2], şi nu sub biciul de foc al unei discipline severe, care sperie gîndul (cum s-a spus adesea, în intenţia de a proiecta asupra personalităţii criticului lumina facil eroică a unei viziuni romantice de mediocră extracţie). E drept, copilul melancolic şi timid are presentimentul iminenţei morţii încă de la „primele licăriri ale conştiinţei organizate”[3]. Nu intră în calcul nici un fel de traumă originară, nimic din binecunoscutul vocabular al psihanalizei. Faptul s-ar putea datora aproape exclusiv carenţei de vitalitate, care induce şi complexul singularizării (uşor depistabil în reveriile solitare), şi sentimentul precarităţii tuturor lucrurilor, senzaţia de inconsistenţă a realităţii (amăgitoare plăsmuire de fum). Sîntacestea manifestări ale unei maladii pe care scriitorul încearcă să şi-o trateze mult mai tîrziu, odată cu fuga la Bucureşti şi renegarea rădăcinilor sale „moldoveneşti”, vinovate de sterila predispoziţie spre visare, adică (nu-i aşa?) spre o formă de lene mai cu pretenţii. Însă amănuntele autobiografice la care ne referim, departe de a furniza explicaţii convingătoare, nu fac decît să întărească, parcă şi mai mult, mitul unei personalităţi ieşite din comun, conturat cu migală îndeosebi la vîrsta recapitulărilor, pe ultima sută de metri. Dacă n-ar fi aşa, nu ştim cîtă credibilitate ar mai avea un astfel de scriitor, care pretinde că simte mereu doar „indiferenţă faţă de orice bucurie”[4].

Dar ce mai contează detaliile? Să reţinem esenţialul: omul şi-a strunit nărăvaşele porniri ale eului. S-a învins pe sine, a devenit anonim. Prin urmare, s-o mai spunem o dată: biografia se resoarbe complet în bibliografie, după dorinţa criticului răspicat formulată în faţa publicului vulgar şi neştiutor, însetat de senzaţional. Mitul se construieşte totuşi pe un fapt concret, pe un amănunt de viaţă uitat ulterior sau, oricum, destul de greu de recunoscut pe ecranul înceţoşat al memoriei. Cu toate acestea, la un ultim retuş, în cele cîteva pagini de confesiune testamentară şi de bilanţ din volumul omagial apărut, în 1942, la iniţiativa criticilor modelaţi de ideile şi condeiul maestrului (Cioculescu, Vianu, Perpessicius, Pompiliu Constantinescu, Vladimir Streinu), se păstrează intact *motivul originar al personalismului obsesiv, răsfrînt în oglinda*

---

[2] În răspunsul de mulţumire la scrisoarea pe care Arghezi o publică într-un moment dificil (Lovinescu se afla, bolnav, într-un sanatoriu), criticul îşi reproşează vina de a-i fi privit pe oameni numai în calitatea de scriitori („n-am clădit pe afecţie şi prietenie”, „am literaturizat bătăile inimii”, recunoaşte el). Dovezile de afecţiune ale celor din jur îi induc „mizantropului” Lovinescu un acut sentiment de culpabilitate („o mare ruşine de mine însumi”). Vezi E. Lovinescu, *„Sburătorul”. Agende literare*, Editura Academiei, 2002, vol. 6, p. 565-566.

[3] Vezi Anonymus Notarius, *E. Lovinescu*, Editura Vremea, Bucureşti, 1942, p. 18. La fel înţelege lucrurile şi Lucian Raicu: „pesimismul său organic nu părea să fie determinat de implacabilitatea morţii, ci mai curînd de contemplarea, fără savoare, a vieţii. Incapacitatea de a trăi, de a fi asemenea altora, îl făcuse să cunoască, în viaţă fiind, sentimentul morţii” (Lucian Raicu, *E. Lovinescu: Construcţia de sine*, în vol. *Calea de acces*, Ed. Cartea Românească, 1982, p. 147). Criticul insistă, în acord cu marea majoritate a comentatorilor (excepţia o constituie, ca de atîtea ori, Alexandru George), asupra rolului decisiv (dacă nu exclusiv) al voinţei în construcţia personalităţii.

[4] Anonymus Notarius, *op. cit.*, p. 15.

multiplelor autoproiecții bovarice. Povestea edificării propriei personalități ascunde, afirmă Lovinescu în postura biografului său fictiv, Anonymus Notarius, „o dramă nu de ordin intelectual, ci somatic”[5] („nu scria decît ziua”, pentru că „apatia lui fizică îl muia de cum se însera”). Iată cheia ascunsă despre care vorbeam. Aşa stînd lucrurile, n-ar strica să primim cu o anumită rezervă mărturisirea potrivit căreia critica ar fi în mod necesar „o disciplină ce necesită sacrificiul, jertfa voluntară a altor vocații”[6]. Lovinescu se complace şi el în postura aceasta uşor ipocrită (dar firească, la urma urmei), de nobilă victimă jertfită pe altarul datoriei: „Cel dintîi act al afirmării mele critice, ține el să ne asigure, a fost cel al renunțării; numai în clipa cînd m-am crezut capabil de această jertfă consimțită am pornit la o acțiune critică”[7].

Interesant, numai că Lovinescu nu renunță, în fapt, la nimic serios, de vreme ce nu se simte niciodată copleşit de tirania vreunei dorințe anume, care să-l perturbe de la scris. Îşi exploatează însă extrem de eficient înzestrările aşa zicînd „naturale”. Prin urmare, dacă semnul cel mai elocvent al vocației critice este, cum se crede îndeobşte, capacitatea sacrificiului voluntar, trebuie să recunoaştem că Lovinescu se născuse cu un atu formidabil, ce l-a avantajat enorm în lupta pentru preeminența la rîvnitul oficiu. Descoperită devreme[8] (din adolescență!), vocația se împlineşte ulterior fără convulsii majore, pe o traiectorie rectilinie de invidiat. Cea mai puternică emoție i-o provoacă tînărului lectura cîtorva pagini din... Faguet: „am simțit vertigiul unui gol luminat de o bruscă ploaie siderală” – notează într-un loc, pentru ca mai tîrziu, la vîrsta patriarhilor, să-şi explice entuziasmul adolescentin prin impresia de *autenticitate* şi de *viață intensă* transmisă de scrisul profesorului de la Sorbona[9]. Bătrînul exeget al modernității literare proiecta de fapt asupra lecturilor tinereții lumina unor emoții de mult apuse şi a unei vitalități pe veci îngropate în litera scrisă.

În aceeaşi ordine de idei, e foarte puțin probabil ca la baza acțiunii critice lovinesciene să se afle aproape exclusiv „dragostea de om şi de umanitate”, sentiment dezinteresat, neumbrit de aspirații pedestre, după cum vede lucrurile Lucian Raicu într-un frumos exercițiu de admirație. E drept, autoritatea, prestigiul critic nu se cîştigă fără subordonarea aceasta dezinteresată, la care

---

[5] *Ibidem*, p. 16. Vezi şi Théodule Ribot, *Patologia personalității*, traducere, avanprefață şi note de Dr. Leonard Gavriliu, Editura ştiințifică, Bucureşti, 1996.

[6] Eugen Simion, *Scepticul mîntuit*, ed. cit., vol. II, p. 37.

[7] Anonymus Notarius, *op. cit.*, p. 217.

[8] E. Lovinescu, *Memorii. Aqua forte*, ed. cit., p. 47: „De m-aş îndoi despre vocația mea critică, nu sub raportul calității, unde îndoielile subzistă întotdeauna, ci al fatalității ei, faptul că cea mai puternică emoție literară n-am resimțit-o din contactul unei opere de imaginație, ci al unei opere critice constituie indiciul unei îndrumări precise”. Vezi şi Florin Mihăilescu, *E. Lovinescu şi antinomiile criticii*, ed. cit., p. 19: „Dacă noțiunea vocației are vreun înțeles, nu mă sfiesc a mărturisi că am avut-o din tinerețe. Pe cînd camarazii mei rimau versuri pentru iubite imaginare sau reale, eu ticluiam note critice şi cugetări”.

[9] Vezi şi Florin Mihăilescu, *op. cit.*, p. 60.

nici un individ conştient de propria valoare nu se supune cu zîmbetul pe buze. Ei bine, Lovinescu nu face excepţie. N-a fost un sfînt, indiferent la gîndurile de glorie deşartă. A avut ambiţii, mai mari sau mai mici, ca fiecare dintre noi, numai că pe el eşecurile repetate nu l-au descurajat, cum se întîmplă de regulă. Mai mult, l-au întărit, inventîndu-i un destin exemplar, de spirit independent, destinul omului care a întruchipat ca nimeni altul „condiţia criticului".

Acum începem parcă să înţelegem de ce s-a spus că „secretul său a fost altul decît vulgara ambiţie, a fost mai curînd lipsa de ambiţie, negarea efortului penibil de parvenire, fie ea şi intelectuală, nu neapărat socială şi academică"[10]. Să fie oare aceasta chiar cheia succesului, taina prin care criticul îşi modelează o surprinzătoare personalitate? Dacă e aşa, atunci aici se ascunde, avem impresia, o miză cu mult mai mare, care aruncă în derizoriu toate celelalte pretenţii, orice vanitate de scriitor. Sub masca modestiei se întrezăreşte un orgoliu exorbitant. Camuflajul trădează totuşi, parcă dinadins, adevăratele intenţii: neizbutind să parvină cu nici un chip, deşi ar fi dorit (fără să aibă, din păcate, tăria de a-şi recunoaşte slăbiciunea – altfel deloc ruşinoasă), Lovinescu îşi va fi convertit pozitiv toate nereuşitele, într-o manieră care nu i se datorează însă în exclusivitate (lui aşa i-ar fi plăcut să se creadă). Imaginea prinsă în ramă nu dezvăluie neapărat şi miezul amar al convingerii că „soarta noastră nu e în împrejurările dinafară, ci în noi, în caracterul, în voinţa noastră; ne clădim destinul pe care îl dorim şi-l merităm"[11].

Ileana Vrancea vorbea chiar despre un soi de fascinaţie a ratării şi anonimatului, ce l-ar fi determinat pe Lovinescu să-şi proiecteze terapeutic în alţii propriile aspiraţii nerealizate. Aşa de pildă, la scriitorii de care s-a ocupat ca monografist (Jean Jacques Weiss, Negruzzi, Asachi, Grigore Alexandrescu) criticul insistă, firesc, asupra raporturilor dintre om şi operă, ceea ce-l ajută să prindă sensul unor profunde afinităţi de destin, căutate parcă intenţionat şi, cu precădere, în linia acelor vocaţii neîmplinite, „sufocate de împrejurări potrivnice"[12]. La fel, peste ani, cînd cercetează cu aplicaţie documentele despre viaţa lui Maiorescu, pare înclinat să accentueze mai curînd imperfecţiunile, marcat fiind de conştiinţa „realei fărîmiţări a unui bloc ce nu s-a realizat niciodată"[13].

---

[10] Lucian Raicu, *op.cit*., p. 175.

[11] *Ibidem*, p. 181.

[12] Ileana Vrancea, op.cit., p. 19. Aceeaşi idee la p. 180: „Pe lîngă afinităţile sufleteşti, E. Lovinescu se simte legat de eroii săi printr-un destin comun, deopotrivă zădărnicit. (...) monografistul voia să împartă cu ei nu ştiu ce spaimă secretă a neîmplinirii".

[13] Ibidem. Din cauza unei iubiri prea exclusiviste pentru Lovinescu, Al. George exagerează vădit atunci cînd afirmă că Negruzzi, Alexandrescu sau Asachi „nu sînt figuri de primă mărime ale literaturii române şi nici spirite cu care cercetătorul lor îşi putea marca vreo aderenţă de ordin spiritual. Dimpotrivă, istoriograful îi priveşte cu destulă detaşare, iar artistul din Lovinescu vibrează doar arareori la unison cu ei" (vezi E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. III, p. 496).

Antidotul nefericitei risipiri (boală frecventă în cazul literaților noştri, constrînşi „să facă de toate”[14] pentru a supraviețui, dar şi predispuşi la tranzacțiuni lesnicioase), al irosirii talentului în lucruri mărunte, i-l oferă exemplul scriitorilor din alte culturi, în special cea franceză, în care e lucru obişnuit „să mori cu condeiul în mînă”. Iată şi confesiunea indirectă din care am extras formularea aceasta memorabilă: „Faguet *a murit cu condeiul în mînă* (s.n.). (…) Probabil că (sic!) chiar în ziua morței a scris un articol. Şi cazul lui Faguet nu e un caz rar. Se întîmplă mai tuturor scriitorilor francezi atît de muncitori şi, mai ales, atît de disciplinați în munca lor. Munca pentru dînşii e un principiu de viață… Fără ea, e un început al odihnei eterne. (…) Vor mai trece veacuri de disciplină şi de cultură pentru a ajunge şi noi la această superbă activitate neîntreruptă şi fatală.”[15].

Hotărît să răstoarne regula împămîntenită la noi şi să se consacre exclusiv preocupărilor literare, Lovinescu s-a confruntat de timpuriu şi cu prodigalitatea uluitoare a lui Iorga, piaza sa rea, maestru inconcesiv şi fanatic (nu suporta lîngă sine decît vasali), dar şi cu varianta opusă, aceea a unei sterilități amiabile şi a unei modestii de bună calitate, încurajînd dialogul, ce-şi găsise expresia tipică în persoana profesorului său de latină, D. Evolceanu, elev înzestrat al lui Maiorescu, ratat mai pe urmă din lipsă de voință şi perseverență. Întîlnirea cu Evolceanu („un om mai timid decît... mine”) e un moment decisiv în biografia spirituală a lui Lovinescu, pus astfel față în față cu una dintre ipostazele virtuale ale destinului său. Episodul e fixat cu atenția cuvenită marilor revelații, trăite însă *post-factum*: „Rar am putut studia asupra mea însămi cazul plăsmuirii unei duble personalități. Ceea ce mă apropiase de dînsul e probabil conştiința unor defecte, insuficiențe comune (nu fără oarecare spaimă). *Necesitatea de a mă arăta altfel mă împinsese instinctiv să-mi creez o psihologie nouă* (s. n.). (...) îi luam piuitul cu zgomotul personalității mele active şi pline de inițiative (n-aveam, în realitate, nici una, cum n-am nici acum). *Nu o făceam voluntar: intrasem într-un rol şi-l jucam instinctiv* (s. n.), de cum îi păşeam pragul biroului. (...) De cum ieşeam în stradă deveneam altul, (...) îmi reluam zdrențele mizeriei mele morale”[16]. Revelația inautenticității propriului comportament aduce cu sine o aspră sancțiune postumă, în acord cu atitudinea stoică, de severă austeritate, care formează chiar marca personalității morale a criticului. E de reținut şi ipostaza „bovarică” (involuntară, deci... inconştientă!) căreia i se conformează junele critic cu personalitatea în formare!

Cît despre concepția asupra scrisului, deocamdată merită reținută măcar observația că disciplina (ritmicitatea) i se pare lui Lovinescu esențială,

[14] E. Lovinescu, *Opere*, ed. cit., vol. III, p.303: „Negruzzi diletant? Da şi nu... Diletant era în calitatea lui de artist ce iubeşte mai multe lucruri deodată, cătînd însă sub înfățişări felurite numai frumosul unduios şi schimbător. N-a fost un om de ştiință, n-a fost un filolog sau un apostol. *A făcut de toate* (s.n.)”.

[15] E. Lovinescu, *Opere*, vol. VI, ed. cit., p. 314.

[16] E. Lovinescu, *Agende literare*, vol. VI, ed. cit., p. 616.

indiferent de conținutul ori ideile vehiculate. Arta izvorăşte din subconştient, iar scriitorul „gîndeşte" în ritmul jocului stilistic. În consecință, scriitor te naşti, nu devii. Voința rămîne, în schimb, principalul catalizator. Se vede acum fără greutate în ce măsură ideologia lovinesciană (formulată explicit, observația s-a mai făcut, numai din rațiuni polemice) a sprijinit atitudinea combativă a criticului militant, dedicat cauzei modernismului. Dar asta e deja altă „antinomie", uşor de conciliat la „lectura în monadă", singura potrivită în cazul de față. E clar, construcția de sine nu poate fi atribuită exclusiv „omului deliberativ"[17]. Lovinescu însuşi oferă o nuanțată explicație a ipoteticului său „bovarism": „Nu suntem de obicei ceea ce dorim să fim. (...) Plutim (...) împotriva dorințelor noastre celor mai scumpe, şi pentru a nu fi afundați trebuie să luptăm cît mai mult, să întindem brațele şi să ne încordăm muşchii. *Oricît am fi de paşnici, ajungem luptători* (s.n.); (...) adîncind viața unui om, descoperim *deosebirea între ce e* şi *ce ar fi trebuit să fie* (s.n.), care lămureşte atîtea suferințe tăinuite şi ne dă înțelegerea atîtor dureri tăcute"[18]. Această contradicție fertilă a psihicului, „adîncită" prin autoanaliză pînă la cele mai fine distincții (în ciuda terminologiei simpliste), alimentează constant discursul lovinescian despre personalitate. E tema predilectă de la care pleacă şi la care se întoarce inevitabil, ca înspre un binecuvîntat izvor, infatigabilul interpret al nuanțelor sufleteşti.

Pe urmele lui Goethe criticul face, aşadar, elogiul productivității în sine, şi emite aparent paradoxala opinie că talentul înseamnă să dezvolți în zece pagini o idee ce poate fi exprimată la rigoare în maxim două trei fraze. Despre o carte în lucru, căreia nu-i mai desluşea continuarea, i se plînge Hortensiei Papadat-Bengescu în felul următor: „...cum însă totul n-ar putea face un volum de 300 de pagini, de la 1 august, nemaiavînd ce spune, mă voi vedea silit să o trag de păr şi, după teoria mea, din acea clipă să încep a face artă; te pomeneşti că partea aceea va fi cea mai prețioasă!..."[19]. Înainte de a-şi apropria totuşi o concepție atît de subtilă, scrie despre orice şi, chiar din primii ani ai activității sale gazetăreşti, trimite texte peste tot, creîndu-şi o proastă faimă de oportunist

[17] În acelaşi sens, cu o undă de ironie în plus, se pronunța şi Murray Krieger, op. cit., p. 88: „imparțialitatea lui hermeneutică îl obligă pe critic să admită că nu are acces la operele propriu-zise, ci doar la propriile sale versiuni asupra lor. Iar autorul imixtiunilor şi al distorsiunilor este eul criticului – persoana şi *persona* sa. Prin persona criticului înțeleg personalitatea publică pe care şi-o asumă acesta, dovedind o considerabilă fermitate (ori „consecvență", ca să-l flatăm puțin), pe măsură ce trece de la un demers critic la altul sau la o formulare generică a principiilor critice proprii, a teoriei sale privind natura literaturii. Acesta este sistemul său – fie al implicit sau explicit - , acestea sîntprezumțiile şi criteriile estetice primare cu care se prezintă în fața fiecărei opere, precondiționînd-o. Criticul se va fi temînd, desigur, să nu reducă toate operele la acest sistem, cu o severitate ce transformă consevența ori fermitatea în uniformitate. S-ar ajunge atunci ca toate operele literare să pară a fi la fel(...) Deşi în confruntarea cu o operă superioară criticul este pus în situația de a-şi deschide întrucîtva propriul sistem, persona critică are tendința de a rezista, în numele integrității şi fidelității sistemice".

[18] Apud Ileana Vrancea, *op.cit.*, p. 20.

[19] E. Lovinescu, *Scrisori şi documente*, ed. cit., p. 238.

(„îmi caut interesul", se scuză el într-o epistolă din vremea aceea[20]). Lui Mihail Dragomirescu îi oferă insistent colaborarea, justificîndu-şi eventualele stîngăcii prin caracterul restrictiv al exercițiului publicistic la care este constrîns din cauza neîncrederii arătate tinerilor dornici de afirmare: „Cea dintîi condiție ca cineva să ajungă scriitor bun e să-l laşi să scrie mult"[21]. Aşa se explică de ce, mai tîrziu, în *Titu Maiorescu şi posteritatea lui critică*, ajunge să fie de partea lui Iorga, care fusese respins în tinerețe la „Convorbiri literare" din pricina păcatului, absolut legitim la un scriitor în formare, „de a publica oriunde, fără alegere"[22].

Cu voia sau fără voia altora, Lovinescu s-a ținut de cuvînt. Şi-a trăit viața la birou, printre cărți şi oameni de hîrtie. Din agendele sale realizăm cît se cîştigă şi cît se pierde în felul acesta. Cine parcurge notițele cu pricina observă repede că, de pe la 30 de ani, după obținerea doctoratului la Paris şi încheierea precarului stagiu ca suplinitor la Universitate, criticul n-a mai citit decît volumele despre care intenționa să scrie. Tristă constatare! E drept, din unele epistole (adresate în general femeilor) răzbate din cînd în cînd regretul de a nu putea scăpa de împovărătorul supliciu al şoarecelui de bibliotecă (undeva aminteşte cu mîndrie nițel exagerată faptul de a fi frecventat Biblioteca Academiei aproape două decenii fără întrerupere!)[23]. Sentimentul acut al inadecvării la realitate împiedică totuşi rîvnita evaziune, solicitată vremelnic de gingaşe resorturi afective[24]. Nici sila față de scris nu-l poate abate din drum pe aprigul gazetar şi formator de opinie, deşi conştiința inutilității nu-i dă deloc pace. Mărturisirea ilustrează o anumită stare de spirit, probabil resimțită adesea: „Simt o mare oboseală. Scrisul nu foloseşte la nimic. Critica este o artă nefolositoare. O pierdere de vreme. Nu limpezeşte pe nimeni; nu poate sădi în spiritul public o noțiune justă de artă"[25].

---

[20] *Ibidem*, p. 61.

[21] *Ibidem*, p. 89.

[22] Idem, *Titu Maiorescu şi posteritatea lui critică*, în *Scrieri*, vol. 8, Ediție de Eugen Simion, Editura Minerva, 1982, p. 127.

[23] Tot Elenei Farago îi dezvăluie, în tonalități de sfîşietoare spovedanie, mobilul ascuns al insatisfacției profesionale: „(...) cercetez opt ceasuri pe zi la bibliotecă, ca să nu ajung la nici un rezultat, aşa că mă simt dacă nu descurajat, cel puțin nemulțumit. Şi mă gîndesc ce lesne aş putea face literatură de imaginație, nuvele sau chiar romane! Situația mă obligă să descopăr cadavre uitate de om şi pentru a afla o dată de nici o importanță să-mi pierd zile întregi. Tristă soartă. Dacă aş fi un simplu buchinist ar mai merge, dar simt în mine seva unei imaginații destul de robuste care cere drept la viață şi n-o pot satisface. Înțelegi ce nemulțumire mă roade. Cum le-aş trînti toate, cum le-aş fereca şi m-aş duce în lumea largă!" (în vol. E. Lovinescu, *Scrisori şi documente*, ed. cit., p.133).

[24] *Ibidem*, p. 135: „Am o fire de burghez, iubitor de linişte şi de intensă viață afectivă". Aceleaşi predispoziții burgheze le descoperă Lovinescu în autoportretul psihologic pe care şi-l face Maiorescu în paginile propriului jurnal: „Firea mea este (...) croită pentru bunăstare burgheză şi tinde spre o bază largă şi sigură. Pentru o existență catilinară nu simt nici o vocațiune" (apud E. Lovinescu, *Scrieri 7. Titu Maiorescu*, Ediție şi postfață de Eugen Simion, Editura Minerva, 1978, p. 262).

[25] Idem, *Opere*, vol. VI, ed. cit., p. 156.

Aceeaşi lehamite îl va fi cuprins, pare-se, şi pe Ibrăileanu, ba chiar într-o mult mai mare măsură, de vreme ce „duşmanul" de la „Viaţa românească" a ales nu doar să-şi exprime insatisfacţiile şi plictisul în scrisorile către amicii apropiaţi, ci să renunţe pur şi simplu la scris, spre sfîrşitul vieţii. În consecinţă, dacă autorul *Adelei*, aşa cum am arătat altădată, credea că salvarea criticului stă numai în „tăria lui de a deveni cetitor", Lovinescu nutreşte o convingere radical opusă. Pentru mentorul de la „Sburătorul" cititul e un factor frenator, care te descurajează şi-ţi inhibă elanul, revelîndu-ţi totodată propriile limite. Semnalăm o confesiune cît se poate de elocventă, culeasă tot din epistolar: „Dealtminteri am citit multişor zilele astea şi, ca efect obişnuit, m-a apucat un mare dezgust de hîrtia înnegrită. Aşa mi se întîmplă întotdeauna. *Cînd citesc mult nu mai scriu eu* (s.n.). Mi se pare aşa de zadarnic, şi mi se pare că s-a mîzgîlit atîta hîrtie, că mă cutremur de a o mai pîngări şi eu"[26].

Ibrăileanu a sfîrşit într-o lungă agonie care l-a eclipsat aproape cu totul din viaţa publică. Lovinescu, în schimb, a murit fără preaviz, la masa de lucru, activ pînă în ultima clipă. În unul a biruit latura contemplativă, „moldovenismul". În celălalt, orgoliul de a nu se lăsa în voia propriei naturi melancolice, cu tendinţe autodestructive. S-a salvat fiecare cum a putut. În ce-l priveşte pe Lovinescu, refuzul de a înţelege lectura ca act de contemplaţie şi de cunoaştere, ca formă de reverie superioară, se explică tot prin inaderenţa sa la realitate. Pentru că, nu-i aşa?, un bun cititor nu poate simţi niciodată „indiferenţă faţă de viaţă". Dimpotrivă, va găsi mereu prilejuri de jubilaţie, amînînd *sine die* clipa convertirii propriilor trăiri şi gînduri în litera moartă a textului. Ibrăileanu schiţa de altfel o foarte subtilă teorie a personalităţii pornind de la înţelegerea omului ca fiinţă care citeşte. Calitatea lecturii dă seama de natura personalităţii fiecăruia. Devoratorii de hîrtie tipărită nu intră în calcul de la un anumit nivel de elecţiune încolo. Simplificînd, cititorul model e omul unei singure cărţi. Asemenea exemplar de elită nu se va plictisi niciodată. Cartea e doar un pretext. Esenţială se dovedeşte numai lectura ca formă de viaţă şi de cunoaştere, activitate (cu finalitate dar fără scop) ce implică întreaga fiinţă, de la epidermă la creier.

Însă Lovinescu n-a avut organ pentru astfel de lucruri. „Teoria" adversarului său contrazice însuşi principiul de existenţă al scriitorului, care nu trăieşte decît în pagina înnegrită. Deşi e foarte probabil ca ideile lui Ibrăileanu să-l fi sedus, el nu s-a recunoscut învins. Nici n-ar fi fost posibil. Reprimîndu-şi înclinaţiile temperamentale, Lovinescu a rămas pînă în ultimul ceas un supravegheat, om al datoriei înainte de toate. La funeraliile celor doi critici s-au putut auzi ecouri din muzica aceluiaşi compozitor preferat: Beethoven. Să fie oare o întîmplare că lui Ibrăileanu îi plăcea „Pastorala", iar lui Lovinescu, „Eroica"?

[26] Idem, *Scrisori şi documente*, ed. cit., p. 134.

Bibliografie

Dobrogeanu-Gherea, Constantin, 1967, *Studii critice*, Bucureşti, Editura pentru literatură

E. Lovinescu interpretat de..., 1973, antologie şi studiu introductiv de Florin Mihăilescu, Bucureşti Editura Eminescu

Ibrăileanu, G., 1909, *Spiritul critic în cultura românească*, Iaşi, Editura „Viaţa Românească"

Lovinescu, E., 1972, *Istoria civilizației române moderne*, ediție, studiu introductiv şi note de Z. Ornea, Editura Ştiințifică, Bucureşti

Lovinescu, E., 1981, *Istoria literaturii române contemporane*, Bucreşti, Editura Minerva

Lovinescu, E., 1981, *Scrisori şi documente*, Ediție îngrijită de Nicolae Scurtu, Editura Minerva, Bucureşti

Lovinescu, E., 1998, *Memorii. Aqua forte*, ediție îngrijită de Gabriela Omăt, Editura Minerva, Bucureşti

Maiorescu, Titu, 2005, *Critice*, ediție de D. Vatamaniuc, Bucureşti, Editura Fundației Naționale pentru Ştiință şi Artă

Rădulescu-Motru, Constantin, 1998, *Scrieri politice*, antologie şi studiu introductiv de Cristian Preda, Bucureşti, Editura Nemira

Aspecte ale sacrului în lirica lui Tudor Arghezi

Carmen Mihaela POTLOG

The present study presents some aspects of the religious poetry written by Tudor Arghezi and it is based on the assumption that the artistic gift is, in the process of literary creation, the audacity to play upon the metaphor and its games. The poetry of the „dialogue" with the Divinity, of finding a reference point in the trancendent is imposed by the gravity of emotion, by purity and the ardour of the feeling.

Una dintre liniile tematicii esențiale ale operei argheziene este poezia „dialogului" cu divinitatea, a căutării unui punct de sprijin în transcendent. Repertoriul acestei teme şi tabloul de ansamblu al atitudinilor lirice asociate indică o dominantă romantică, orgolios energică şi reliefat dramatică a universului interior arghezian. Nu e vorba însă de o rămînere în urmă, în dependență de momentul de afirmare istorică a romantismului, ci de un romantism tipologic (nu istoric), structural, care coexistă şi se împleteşte cu numeroase atribute de ordinul viziunii asupra lumii şi omului, ca şi de ordinul limbajului poetic, care țin de modernitate şi modernism.

Sacrul pare a fi convertit în imagine, fiind pîndit de pericolul ridigizării sale sau chiar de cel al metamorfozării într-un caracter exterior. În cea mai substanțială şi mai pătrunzătoare dintre lucrările de exegeză care i-au fost dedicate, cea a lui Nicolae Balotă (1979: 138), liantul întregii creații argheziene, atît de diversificată, este văzut, cu argumente de netăgăduit, într-un puternic sentiment şi o acută conştiință ale destrămării şi vulnerabilității ființei în timp, pe un fundal al măcinării universale (cuprinzînd toate regnurile) sub apăsarea timpului. Spre deosebire de ceea ce se întîmplă în lirica lui Lucian Blaga, la care conştiința „marii treceri" apare şi ca generînd o tandrețe aparte şi o intensitate excepțională ale raportării la frumusețea „basmului arborescent" care e lumea cu omul în centrul ei, la Arghezi ființa omului apare ca înfiorată de mari neliniști, pradă unui zbucium interior care se traduce într-o reflexivitate deliberat nefilozofică, una a întrebărilor dintotdeauna şi de oriunde (premiză a ridicării lirismului arghezian la treapta universalității). Poeme cum sînt *De-a v-ați ascuns*, *Arheologie*, *Între două nopți*, *Duhovnicească* îşi au sursele într-o asemenea dramatică conştiință a condiției existențiale care e proprie omului, singura ființă care ştie că este muritoare. Lumea îi apare poetului nu numai pe dimensiunea spațiului, cu deschiderea lui, ci şi pe aceea a verticalei timpului, ca o succesiune

de „trepte” pe scara duratei umanității, receptată astfel ca „un murmur neîntrerupt de epitafe” de către eul liric care „priveghează”, aşezat undeva „pe ultima lor treaptă”(*Antologie*).

Legea nescrisă, dar de neîncălcat, a lumii este aceea a unui inevitabil „joc” amar cu moartea, joc *de-a v-aţi ascuns* care implică în alegoria lui complexă, de „explicație” dată pe înțelesul copiilor, tragismul unui limbaj metaforic care, încercînd să atenueze pentru alții, agravează pentru sine conştiinşa inexorabilității (de neevitat) a sfîrşitului. În acest „joc” pe care, vrei sau nu vrei, îl joci „în doi, în trei / îl joci în cîte cîți vrei, / arde-l-ar focul!”. În *Duhovnicească*, tabloul destrămării în neant urcă de la semne ale destrămării mineralului şi ale vieții simple spre imagini ale pustiirii lumii de prezențele omeneşti din ea, de ființele dragi şi apropiate, pînă la accente de spaimă paroxistică în fața acestui spectacol de proliferare a morții şi a golului, ca şi, în replică, pînă la identificarea simbolică a condiției umane cu cea a lui Christ „fugit de pe cruce” (o analogie similară apare şi în *Între două nopți*: „O stea era pe ceruri, pe cer era Isus”) (Bojin, 1976: 128).

Deşi aceasta este dominanta poeziei argheziene a timpului şi a morții, trebuie spus că există şi unele rare excepții, în cazul cărora nu spaima de moarte şi de neant este nota lirismului, ci, dimpotrivă, ca de pildă în *Niciodată toamna*, o tendință cu totul particulară de a imprima presentimentului morții un accent de melancolie sublimată (Cioculescu, 1971: 13), convertită muzical chiar într-un fel de incantație vindecătoare de nelinişti: „toamna” aceasta unică („Niciodată toamna nu fu mai frumoasă / Sufletului nostru bucuros de moarte”) (Bojin, 1976: 158) este anotimpul sufletesc al unei apoteoze mirifice („mătasa” şesului, „brocartele” urzite norilor de copaci) din perspectiva căreia existența, trecerea prin lume, apare, recapitulată, ca un prilej de smulgere, separare a ceea ce e de preț şi luminos din „mocirla” ei, a lumii (metaforic: existențele se derulează acolo, în „casele adunate ca nişte ulcioare / cu vin îngroşat în fundul lor de lut” situate într-un spațiu alegorico-simbolic care e „țărm albastru al rîului de soare / din mocirla cărui aur am băut”), astfel încît zborul în sus (nu în jos, spre pămîntul – cimitir, ca la Bacovia) al frunzelor „carpenului sur”, spre azur, şi îndemnul final la îngroparea umbrei omeneşti în umbra plopilor – „facle” înălțate spre cer țin, în acelaşi timp, de o mişcare fundamentală de îndulcire a morții şi de un etos clasic, înțelept al înțelegerii şi acceptării limitelor condiției noastre existențiale.

O mare frecvență o au, în *Cuvinte potrivite*, poemele care „transcriu” tensiunile lăuntrice ale ezitărilor între un pol al retragerii orgolioase, departe de agitația, zgomotul şi vulgaritatea lumii, şi, de cealaltă parte, tentația opusă, a situării în fruntea nemulțumiților şi a revoltaților (direcție pe care se simte ecoul interesului tînărului Arghezi, alături de prietenii săi, Gala Galaction şi Vasile Demetrius, pentru ideile socialiste). Reprezentativă prin excelență pentru această linie tematică rămîne *Rugă de vecernie*, poem a cărui structură reflectă dramatismul unei astfel de polarități: eul liric se percepe pe sine ca scindat lăuntric între impulsul altruist al punerii propriilor energii în slujba mulțimii de

anonimi oprimaţi şi umiliţi şi, în opoziţie simetrică, scepticismul cu care este privită lumea, tendinţa izolării mîndre (polaritate care o aminteşte pe aceea din unele mari poeme eminesciene, ca, de pildă, *Împărat şi proletar*). Pe aceeaşi linie sînt de amintit şi poeme ca *Buna vestire*, expresie a unei îndîrjiri rebele, incendiare, demne de atenţie, proiecţii simbolice date amestecului de orgoliu şi vehemenţă pedepsitoare în „autoportrete" sub mască cum sînt cele din *Prinţul* şi *Vodă-Ţepeş*, accentele de solidarizare cu „cei căzniţi, urîţi şi goi" împotriva privilegiaţilor şi puternicilor zilei, participanţi la „liturghia bogăţiei" din *Caligula* şi chiar şi revărsarea de umoare negativă, distrugătoare, din faimoasele *Blesteme*. De remarcat, de altfel, că această dominantă a orgoliului este prezentă şi în „dialogul" cu divinitatea, ca de altfel şi în poezia despre poezie a lui Arghezi.

În centrul volumului *Cuvinte potrivite* se află lirismul reflexiv din *Psalmi* şi din poemele înrudite cu aceştia. În *Muntele măslinilor*, verticala muntelui transfigurat metaforic în „căderlniţi de izvoare, altar de şoimi, sălaj de sori" este interpretată ca un simbol al aspiraţiei umane spre înalt, spre cerul transcendenţei, „semn de-a pururea putere al vieţii noastre cea fără de leac". În *Între două stepe* încercarea omului de a cunoaşte (metafora săpatului adînc sub odaie, în pămînt) se foloseşte de o cenzură transcendentă, de opoziţia Tatălui, astfel încît imaginea finală este aceea a omului însingurat, semănînd unui Crist „tîrziu" într-o lume în care singura certitudine e aceea a opacităţii pămîntului. *Descîntec* este expresia confruntării energice, dramatice cu „lacăte" şi „zăvorul" care îl împiedică pe om să treacă pragul uşii ce-ar deschide spre „marele meu vis". Însă orchestrarea de mare cuprindere a dominantelor dramatice, ca şi a nuanţelor pe linia acestei lirici argheziene a cunoaşterii şi a limitelor ei omeneşti, este în ciclul *Psalmilor*, în care nu se poate contesta fiorul religios (cum s-a făcut sub comunism), dar nici nu se poate nega că în zbaterile ei vocea lirică argheziană trece spre o problematică încă mai largă decît cea religioasă, pe care însă nu o neagă, ci o cuprinde într-un orizont mai larg, de ordinul unei mereu reluate, sisifice aspiraţii spre cunoaştere.

Sînt între *Psalmi* unii care reflectă o stare lirică de cunoaştere supusă a autorităţii divine, dar nu în linia credinţei obişnuite. Psalmul care începe cu versurile „Sînt vinovat că am rîvnit / Mereu numai la bun oprit" construieşte un amplu autoportret al eului liric, pus sub semnul acesta al cutezanţei şi chiar al orgoliului proprii individului care se ştie pe sine situat deasupra seriei oamenilor comuni. Atmosfera este una apropiată de cea a basmului şi a legendei, eul liric arghezian dă propriei sale imagini o stilizare în spirit romantic, de solitudine mîndră: „În blidul meu ca şi în cugetare / Deprins-am gustul otrăvit şi tare", „primejdia o caut şi o isc" sînt linii ale unui astfel de portret, a cărui reliefare merge în *crescendo* pînă în finalul în care totul se răstoarnă în favoarea indiscutabilei autorităţi şi atotputerniciei divine. Sugestia acestora este concentrată în doar două versuri: „Dar eu rîvnind în taină la bunurile toate / ţi-am auzit cuvîntul zicînd că nu se poate". Implicaţia acestui raport, care nu e numai cantitativ între amploarea autoportretului şi distihul final, este aceea că în faţa lui

Dumnezeu, cel care se pleacă, „îngenunchiază", este un ins de excepție și, ca atare, recunoașterea autorității divine are o semnificație cu atît mai spectaculoasă.

E adevărat că la celălalt pol al variațiunilor din *Psalmi* apar și gesturile rebeliunii (George, 1970: 159). Același orgoliu, care ajungea la gestul îngenunchierii finale, poate să crească pînă aproape de proporțiile sfidării luciferice din cunoscutul mit biblic al îngerului căzut sau de acelea ale trufiei protagonistului din *Sărmanul Dionis*, nuvela eminesciană. Neîmpăcarea cu prezența difuză a divinului în lume, în diversitatea fenomenalității ei, generează strigătul neliniștit, în ultimă instanță patetic, al eului liric arghezian: „vreau să te pipăi și să urlu: Este!". Sigur că din punctul de vedere al teologilor astfel de accente apar ca eretice și, în ultimă analiză, de negație: în schimb, din perspectiva poeziei, ele constituie manifestarea dramatică prin excelență a unei nevoi de comunicare cu transcendentul, de semne ale unei divinități care să nu fie cu totul absentă din lume (Deus absconditus, Deus otiosus / Dumnezeu ascuns, Dumenzeu retras). Se înțelege că „vreau să te pipăi" nu trebuie interpretat *ad litteram*, înțelesul senzorial al verbului nefiind decît sublinierea, reliefarea aproape hiperbolică a acelei nevoi de comunicare și „semne".

Între aceste două ipostaze extreme („a îngenunchierii" și „a rebeliunii") se situează însă psalmii cei mai reprezentativi pentru religiozitatea intensă și, în același timp, dramatică proprie sufletului liric arghezian. Psalmul care începe cu versurile „Ruga mea e fără cuvinte / și cîntul, Doamne, mi-e fără glas" concentrează în el semnele și accentele unei aspirații profunde, de maximă interiorizare spre transcendent, astfel încît toate implicațiile esențiale ale divinului și divinității sînt captate în mărturisirea - poem. Conștiința diferențelor și a „distanței" nu dispare („Nu-ți cer nimic. Nimic ți-aduc aminte / Din vecinicia ta nu sînt măcar un ceas"), însă în prim-plan trece altceva: arderea lăuntrică, acum poate mai puțin spectaculoasă și patetică, dar nu mai puțin intensă: „Nici rugăciunea, poate, nu mi-e rugăciune, / Nici omul meu nu-i poate omenesc. / Ard către tine–ncet, ca un tăciune,/ Te caut mut, te-nchipui, te gîndesc". Arderea aceasta „înceată", mocnită (ca un tăciune), constituie imaginea discreției cu care aspirația spre comunicarea cu divinul se manifestă, ea presupunînd concentrarea și dramatismul sufletului („te caut mut"), proiecție imaginară și mitic („te închipui") și, nu în ultimul rînd, reflecție, căutarea în spirit („te gîndesc"). Ansamblul tuturor acestor forme ale aspirației spre divin este unul lucid, care depășește cu mult simpla credință fără întrebări, iar rostul acestor căutări este unul de ordinul confirmării unei libertăți superioare (care nu trebuie confundată cu sfidarea și rebeliunea) a ființei umane: „ochiul mi-e viu, puterea mi-e întreagă / și te scrutez prin albul tău veșmînt / pentru ca mintea mea să poată să înțeleagă / neîngenunchiată firii pe pămînt". A nu îngenunchia în fața opacității firii pe pămînt, a vrea să înțelegi sînt opțiuni și acte care pun în imaginea arghezian a omului sub semnul „scrutării" lucide și a vocației libertății, în contextul cărora credința și aspirația spre divin capătă o valoare superioară (George, 1970: 137).

Sufletul liric arghezian simte nebulos, în complexitatea şi diversitatea lumii, pulsaţia divinului şi a sacrului (bănuite a pulsa în florile şi tulpinile străbătute de „sucul fructului său cald") şi, în acelaşi timp, tinde spre revelaţia divină, refăcînd mereu intensitatea acestei aspiraţii („săgeata nopţii zilnic vîrfu-şi rupe / şi zilnic se-ntregeşte cu metal"), clipă care ar urma să fie apoteoza, împlinirea setei de comunicare cu divinul: „sufletul meu deschis ca şapte cupe / aşteaptă o ivire din cristal, / pe un ştergar cu brîie de lumină". Nu e deloc o întîmplare că în această transcriere metaforico-simbolică dată revelaţiei divinului imaginile evocă, deopotrivă, colţul de interior ţărănesc al icoanei înconjurată de ştergare şi amplitudinea cosmică a curcubeului ca „aureolă" a divinului.

Finalul aceluiaşi *Psalm* accentuează asupra unei stări de neastîmpăr interior, de absenţă din realul imediat în favoarea concentrării sufletului şi spiritului spre această mult visată clipă a revelaţiei, a comunicării cu transcendentul: „găsită masă pentru cine rămîne pusă de la prînz / sînt, Doamne, prejmuit ca o grădină, / în care paşte un mînz". Psalmul acesta dominat de atmosfera concentrării interioare, a „arderii" profunde şi discrete, a căutării cu toate forţele spiritului este, prin excelenţă, reprezentativ pentru lirismul arghezian al aspiraţiei omului spre realizarea de sine sub semnul libertăţii, al credinţei lucide, un psalm al aşteptării revelaţiei cu întreaga fiinţă îndreptată către un astfel de vis, de ideal.

În ansamblul lor, *Psalmii* arghezieni, ca şi poemele din afara seriei psalmilor, înrudite însă ca problematică şi atmosferă cu ei, configurează un lirism al aspiraţiei spre divin şi spre sacru care se împleteşte cu dramatismul cunoaşterii, cu tensiunile ei, iar conştiinţa limitelor coexistă cu aspiraţiile spre certitudine, spre comunicarea esenţială cu divinul şi cu divinitatea.

Bibliografie

Bachelard, Gaston, 2006 *Poetica spaţiului*, Editura Paralela 45, Piteşti

Balotă, Nicolae, 1979, *Opera lui Tudor Arghezi*, Editura Eminescu, Bucureşti

Bloom, Harold, 2008, *Anxietatea influenţei*, Editura Paralela 45, Piteşti

Bojin, Alexandru, 1976, *Fenomenul arghezian*, Editura didactică şi pedagogică, Bucureşti

Bousoño, Carlos, 1970, *Teoria expresiei poetice*, Editura Univers, Bucureşti

Burgos, Jean, 1988, *O poetică a imaginarului*, Editura Univers, Bucureşti

Călinescu, George, 1987, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Editura Minerva, Bucureşti

Cioculescu, Şerban, 1971, *Introducere în poezia lui Tudor Arghezi*, Ediţia a II-a, Editura Minerva, Bucureşti

Durand, Gilbert, 1977, *Structuri antropologice ale imaginarului*, Editura Univers, Bucureşti

Friedrich, Hugo, 1969, *Structura liricii moderne*, Editura Univers, Bucureşti

George, Alexandru, 1970, *Marele Alpha*, Editura Cartea Românească, Bucureşti

Lovinescu, Eugen, 1981, *Sinteza poeziei moderniste şi tradiţionale:Tudor Arghezi*, în vol. *Tudor Arghezi*, Editura Eminescu, Bucureşti

Manolescu, Nicolae, 1971, *Postfaţă* la Tudor Arghezi, *Poezii*, EdituraMinerva, Bucureşti

Richard, Jean-Pierre, 1974, *Poezie şi profunzime*, Editura Univers, Bucureşti
Scarlat, Mircea, 1986, *Istoria poeziei româneşti*, vol. III, Editura Minerva, Bucureşti
Simion, Eugen (coord.), 2004, *Dicţionarul general al literaturii române*, vol. I, *A/B*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti

„Dă-ne, Doamne, mîntuirea/ pentru jertfa ce-am adus…”. Poezia-rugăciune în spaţiul închisorilor comuniste

Emanuela ILIE

Dans le cas particulier des poètes captifs dans les prisons communistes roumaines, leurs poèmes publiées d'après 1989 ont témoigné des multiples hypostases de la crise identitaire vécue par les condamnés (psychologique, biologique, religieuse, ontologique), mais aussi du moyen particulier dans lequel les auteurs ont pu dépasser la souffrance par la création. Une catégorie à part de la création littéraire pensée (non pas écrite !) dans la prison est représentée par le poème-prière. L'étude se propose une lecture critique de cette espèce particulière de la création littéraire carcérale (ayant en vue surtout l'atmosphère, la structure, la thématique, la stylistique), pour justifier les différences visibles d'entre sa valeur éthique et sa valeur esthétique.

O constantă a literaturii de după 1989, indiferent de subîncadrările ei generice ori tematice, este obsesia autorilor, eventual a editorilor, de a recupera, prin documentul revelator, memoria trecutului, a aşa-zisului „trecut al durerii”. Indiferent de scriitura pentru care optează – genurile biograficului, între care jurnalele de sertar sau memoriile au prins cel mai bine la public, romanul-parabolă, cel distopic etc.– scriitorul ce a trăit acest trecut al durerii ştie că încărcătura de suferinţă purtată, înăbuşit, vreme de o dictatură întreagă trebuie, cu orice preţ, revelată. Încă un caz (alături de, bunăoară, scriitura militantă, racordată cel mai vizibil la realităţile socio-politice turbulente) în care scrisul devine debuşeu al tensiunilor comune unui întreg neam, prin extensie al unei întregi umanităţi…

Poezia nu poate ocoli un asemenea principiu, convertit aproape în deziderat. Dar nu despre avatarurile poeziei proprii unora dintre nouăzecişti, de pildă, sau a „veteranilor” optzecişti, în fine eliberaţi de teroarea deghizării, a camuflării în text a unor obsesii bine cunoscute, aproape imposibil de consemnat în formă brută, ce şi-au dat în sfîrşit tiparului opera de sertar, ne-am propus să amintim în studiul de faţă, ci de un altfel de texte ale suferinţei, cu un circuit din păcate destul de restrîns (atunci, dar şi acum), dar cu o încărcătură emoţională impresionantă şi cu o netă valoare documentară, ceea ce face ca, în cazul acesta aparte, caracterul propriu-zis estetic al operei să fie trecut în planul secund al receptării, de nu cumva chiar cu totul obnubilat. O recentă *Antologie a poeziei carcerale* (Cistelecan, 2006) a redescoperit cititorului acest gen de texte care impun o lectură intens participativă. Uzînd de formula sintetică pusă în circuit, în ultima vreme, de o remarcabilă antologie coordonată de Virgil Podoabă, am numi această minisinteză o altfel de

carte supraviețuitoare. Intenția nu este, în definitiv, străină de o necesitate asemănătoare celorlalte forme literare la care ne-am referit: de a răzbuna (tardiv, desigur, dar nu şi ineficient) Memoria prin recuperarea unei experienţe teribile. În carte aşadar ni se oferă, într-o variantă desigur concentrată – opul în format mic are mai puțin de 200 de pagini – cele mai reprezentative creații lirice scrise în închisoare de scriitorii (de vocație sau de conjunctură) care au stat în detenție ani buni. Mai cunoscuți (Radu Gyr, Nichifor Crainic, Ion Caraion, Andrei Ciurunga) sau mai puțin cunoscuți (Ioan Andrei, Ioan Victor Pica, Dimitrie Paciag, Sergiu Mandinescu), autorii antologați sînt circumscrişi unui teritoriu liric marcat de o intenționalitate specifică şi încărcat de hieroglifele unei duble raportări. Pe de o parte, avem de-a face cu o individualitate umană (cu toate subdeterminările ei: identitate biologică, fiziologică, psihologică, socială), captivă într-un spațiu carceral perceput ca reprezentare emblematică a cercurilor de fier ale regimului totalitar şi, în consecință, aproape efasată prin substituirea determinărilor ei concrete cu o uriaşă suferință. Pe de altă parte, în acest teritoriu al groazei devenite aproape unică reprezentare senzorială a ființei, această identitate umană realizează necesitatea stringentă a raportării la spiritualitate, înțelegînd că, singură, întoarcerea la sacru şi la credință poate reprezenta soluția mîntuitoare.

Spațiul carceral, fără nici o îndoială, este cel al formării şi al de-formării. Nicăieri în altă parte durerea nu este mai ascuțită, sau nicăieri în altă parte durerea nu poate deveni, ca aici, unică rațiune de a fi, de a percepe însuşi existentul; căci în închisoare măsori chiar timpul, nu doar raporturile cu ceilalți ori senzațiile, instinctele, printr-o singură realitate organică: cea a suferinței fizice ori morale. Memorialistica detențională apărută după 1990, integral pusă sub semnul „trecutului ca re-umanizare" (Dan C. Mihăilescu), a trecut în revistă, cu asupra de măsură, variile modalități de tortură prin care s-a încercat reeducarea deținuților, prin totala anulare a individualității, printr-un cumul de suferințe psihice şi fizice aproape greu de imaginat. Cazurile Elisabeta Rizea (1993), Lena Constante (1992), Aspazia Oțel-Predescu(2000), Oana Orlea (1991), Teohar Mihadaş (1990) nu sînt decît cîteva dintr-o serie care conține inclusiv nume ilustre de scriitori, oameni de cultură sau figuri marcante ale vieții social-politice sau religioase care au dezvăluit, prin intermediul scriiturii confesive, ororile trăite, greu suportate şi niciodată depăşite cu adevărat, în închisorile gulagului românesc. Chiar şi în ultimii doi ani, această serie a continuat să se îmbogățească cu acest gen de mărturie, de document revelator al unei epoci de teribile suferințe, dovedind faptul că memoria scripturală ca formă de supraviețuire est-etică şi estetică este, încă şi din fericire, necesară. Notoriu este, bunăoară, numele lui Valeriu Anania, Î.P.S. Bartolomeu Anania, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului şi Clujului şi Mitropolit al Clujului, Albei, Crişanei şi Maramureşului. Cel mai cunoscut scriitor dintre membrii clerului ortodox şi-a publicat, în 2008-2009, două scrieri confesive de o valoare excepțională, care au reuşit să răstoarne, imediat, perspectiva asupra scriitorului de ficțiune (aproape uitat, din păcate, în anii respectivi) şi să arunce o nouă lumină asupra omului din spatele numelui de prelat implicat în viața morală, religioasă a

cetății. Indubitabil este, din această perspectivă, meritul *Memoriilor* care au văzut lumina tiparului, după o îndelungată luptă cu rigori de tot felul, abia spre sfîrşitul anului 2008. Cea mai tensionată parte a acestor *Memorii*, cea care cuprinde evenimentele desfăşurate între 1936 şi 1966, ne înfățișează în pagini dintre cele mai cutremurătoare un destin de excepție, supus presiunilor, uneori chiar agresiunilor repetate din partea unei istorii care se dovedeşte în fond teribilă. În acest sens, memorabile sînt tocmai paginile care intenționează a recupera anii de calvar petrecuți în „întunericul cumplit" al închisorilor comuniste, între „oameni în zdrențe, slabi, ofiliți, aşteptîndu-şi judecata şi osînda", coborît în infernul terestru de la Malmaison, Negru-Vodă, Tîrgu-Jiu, Aiud sau Jilava. În numele veridicității pe care o invocă de mai multe ori, memorialistul nu pregetă să îşi amintească nici un detaliu care să îi schițeze profilul *real* de încarcerat chinuit de nevoile fiziologice cele mai mărunte şi de presiunile psihice cele mai greu de suportat (de la foamea cumplită, lupta îngrozitoare cu insectele carnivore şi bătaia atroce pînă la urmărirea continuă prin „spionul" decupat în uşă sau tentația automutilării prin orbire, prin care intenționează la un moment dat a se autopedepsi).

Parcurgînd acest tulburător document-confesiune, deopotrivă uman, social şi psihologic, co-participînd la o serie de torturi fizico-psihologice, greu chiar şi de parcurs prin actul lecturii, cititorul se poate întreba, pe bună dreptate, cum a reuşit tînărul Valeriu Anania, şi ca el mulți alții, să reziste. Răspunsul descoperit în cîteva rînduri ale memorialistului ajuns la vîrsta patriarhală ne interesează în mod special pentru că prefigurează răspunsurile poeților încarcerați a căror operă o vom aborda în continuare: în infernul temnițelor comuniste nu poți rezista decît prin acele cîteva mijloace care îți vor facilita dobîndirea disciplinei interioare, singura care îți asigură – atunci cînd trupul îți este închis – puțina libertate a spiritului, deci supraviețuirea. *Credința* mijlocită, la rîndul ei, de *rugăciunea* practicată, ne asigură memorialistul, fără oprelişti în închisoare, şi *creația* sînt singurele eficiente, cel puțin pentru viitorul înalt prelat. Astfel, lui Valeriu Anania disciplina mentală îi va fi asigurată, în întunericul carceral, de rugăciunea ardentă şi de exercițiul creator propriu-zis, îmbinat cu cel al memorării exacte, al înmagazinării versurilor inscripționate în straturile adînci ale memoriei de durată. „*Munca aceasta – şi mai ales conştiința creației – mi-au menținut, de-a lungul acelor ani, un echilibru moral de care nu mulți se bucurau. Acest univers interior al meu m'a făcut să îndur numai cu jumătate de suferință toate privațiunile şi promiscuitatea vieții de puşcărie: foamea, frigul, oboseala, murdăria, praful, spaima, perchezițiile, umilințele de tot felul, turnătoriile, nervii camarazilor de celulă. Nu am cuvinte să-i dau mulțumită lui Dumnezeu pentru acel dar*", ne va confirma memorialistul, peste ani, salvarea deținutului Valeriu Anania de către scriitorul cu acelaşi nume.

De bună seamă că la această indubitabilă certitudine, exprimată fără echivoc în *Memoriile* lui Valeriu Anania, nu vor ajunge doar prelații ce au trăit teribila experiență a încarcerării în temnițele comuniste. Pentru foarte mulți dintre cei care vor reuşi să supraviețuiască acestui infern, poezia – devenită, cînd nu este expresie a revoltei înăbuşite, o sfîşietoare litanie – rămîne una dintre puținele opțiuni care

pot asigura deținutului supraviețuirea mentală (chiar şi atunci cînd cea trupească pare imposibilă). Chiar şi pentru aceea care nu au putut-o crea, ci doar auzi, memora şi transmite mai departe, poezia s-a dovedit un mijlocitor între ei şi Dumnezeu. Iulian Puhan, spre exemplu, încarcerat alături de Radu Gyr, va recunoaşte după eliberare că „aceste poezii ale lui Radu Gyr ne-au îmbărbătat şi ne-au ajutat să supraviețuim şi să rezistăm terorii şi torturilor, convinşi fiind că numai în acest fel ne facem datoria față de biserica lui Hristos şi Neamul Românesc" (Andreica, 1998: 192). Pe aceeaşi linie, a convergenței discursului poematic şi a ritualului rugăciunii, se înscrie şi mărturisirea lui Constantin Tăculescu: „În momentele cele mai grele ale vieții unui om, singura nădejde, singurul pai de care se agață este credința în Dumnezeu. Acolo am descoperit-o cu adevărat. Credința în Dumnezeu este factorul cel mai important şi ce ne-a ajutat foarte mult au fost poeziile lui Radu Gyr" (Andreica, 1998: 190).

La întrebarea „Ce v-a ajutat să supraviețuiți în închisoare?", se pare că majoritatea supraviețuitorilor lagărelor comuniste au dat răspunsuri identice: credința în Dumnezeu şi Poezia au ajuns, prin forța (sau harul?!) lucrurilor, să le pară aproape tuturor cele mai frecvente mijloace ale supraviețuirii. (Undeva între ele, alți supraviețuitori situează fie dorința de a-şi revedea familia, percepută acum prin haloul luminos al amintirii, fie prietenia autentică, ea însăşi avînd „densitatea unei adevărate religii" Andreica, 1998: 97). Cea mai profundă şi autentică, prin urmare, formă de raportare a celui care trebuie să reziste regimului detențional la divinitatea taumaturgică este cea care îmbină ambele forme de comunicare, cea religioasă şi cea lirică, artistică prin extensie. Să o numim, desigur, *poezia-rugăciune*: sublimă prin tensiunea întotdeauna evidentă, prin prea-plinul durerii împărtăşite, dar şi prin păstrarea unei speranțe (aproape incredibilă) în mîntuire. Iat-o încheind o *Rugă* de Radu Gyr: „*Dă-ne, Doamne, mîntuirea/ pentru jertfa ce-am adus/ şi ne curmă sîngiuirea…/Dă-ne pacea ta de sus!// Şi ca semn de împăcare/ odihneşte morții lin./ De veghe la fiecare/ dă-le, Doamne, cîte-un crin*".

Salvarea nu exclude, uneori, simpla dorință de anulare a umilinței fiziologicului, dar de cele mai multe ori implică o sublimare a reacțiilor şi nevoilor cărnii. Care, nu de puține ori, sînt enumerate în cele mai vii detalii în discursul liric, fiind considerate veritabile mărci ale existenței carcerale; pentru Ioan Victor Pica, bunăoară, aceste în-semne concrete ale torturii trebuie să fie efectiv transcrise, nu traduse poematic, tocmai pentru a putea conserva ca atare durerea vie, sfîşietoare a condamnaților: „*Lasă-mi rănile Doamne!/ Lasă-mi-le-n carne lasă-mi-le-n vers*" (*Lasă-mi rănile Doamne*). În alte cazuri, însă, reacțiile fiziologice sau necesitățile primare ale ființei întemnițate – descripția lor sugestivă, respectiv curmarea lor – constituie chiar motivația şi finalitatea rugăciunii. Unul dintre cele mai brutale documente ale carnalului aproape agonizînd credem că rămîne *Prefața la cîntecele de temniță* ale lui Radu Gyr, care circumscrie, în cheie lirică, suferința fizică devenită parcă unică măsură a temporalității umane: „*În aprigele mele belciuge,/ piatra mă'nfulecă, fierul mă suge/ În bezne m'afund, zi de zi, şi-n urît,/ întîi pîn'la glezne, apoi pîn'la gît// Curînd, o să-mi treacă de gură, de*

frunte/ lespedea temniței cu gîngănii mărunte/ şi-am să dispar în grozava ei guşă,/ în mugetul ei subteran şi'n cenuşă…". În imediata ei proximitate, am aşeza o expresie similară a torturii fiziologicului văduvit de cele mai elementare nevoi (să ne amintim de cei „F" ai terorii în închisorile comuniste, foamea, frigul şi frica), aceea din excepționalul *Cîntec al foamei* lui Nichifor Crainic: „*De voi fi fost cîndva ciorchine,/ Sînt azi o boabă stoarsă-n teasc./ În flămînzenia din mine/ Turnați o zeamă şi renasc//…În țara turmelor şi-a pîinii/ Eu zac pe lingură şi blid,/ Lăsați-mă s-acin cu cîinii/ Ori să cerşesc pe lîngă zid*" etc.

În majoritatea textelor de gen, este vizibilă de la început tentativa instanței scripturale de a se erija într-un fel de *porte-parole* al tuturor condamnaților cu aceeaşi soartă. Depăşind suferința individuală, poetul devine de fapt un *poeta vates* ce-şi asumă o dublă condiție (de individ, fie el şi unul cu identitatea aproape efasată, şi de reprezentant al unei mulțimi cu patimi similare) reuşind doar astfel să transgreze terestrul, un terestru al obscurului şi al terorii generalizate. E sensul, de pildă, al *Rugăciunii din amurg* a lui Nichifor Crainic: „*Pe morți în rugăciunea de seară mi-i culeg./ Aceştia sînt, Doamne, iar eu printre morminte./ Au fost în ei avînturi şi-au fost pogorăminte./ Puțin în fiecare, în toți am fost întreg.*" Sau al *Rugăciunii pentru osîndiții căzuți*, scrisă de Andrei Ciurunga în numele tuturor celor „*prăbuşiți sub cizme şi sub norme*", căci prin litania poetului se fac auzite şi alte şoapte; sau chiar toate celelalte voci ale subteranei-generalizare a terorii comuniste: „*îngenunchind în lanuri sîngerate/ sau la troițe scunde de trifoi,/ se roagă, Doamne, într-un glas cu noi/ un neam întreg de frunți însîngerate*".

Multiplicității vocilor ce se înalță, la unison, întru mîntuire i se adaugă un alt principiu tematic comun. Textul poetic este de cele mai multe ori grefat pe tentația evadării onirice sau a procesului anamnetic, grație căruia întemnițatul îşi poate retrăi trecutul, deşi rezultatul concret al acestui proces de recuperare a amintirilor celor mai fericite îl împinge, de regulă, spre granița atît de firavă între real şi nebunie. Îndepărtarea lentă a identității anterioare celei prezente, de întemnițat cu identitatea socio-umană anulată, produce, de regulă, noi cazne psihice, dovadă un text carceral articulat exact pe obsesia anihilării personalității şi individualității anterioare, *Identitate* de Radu Gyr. Îl reproducem, în continuare, aproape integral:

„*Acum o sută de ani,/ am avut un copil, o nevastă…/ Auziti, păianjeni? Auziți, şobolani?/ Un copil, o nevastă…// Cînd o fi fost fericirea aceea/ cu umbre nepămîntean diafane?/ Înecuri, sfîrşituri de lumi, uragane,/ mi-au smuls odrasla, femeia// Le-am uitat rîsul, părul, obrazul…/ Cum or fi fost ochii ei?/ Adînc luminați ca topazul/ Sau ca singurătatea de grei?// Cîte veacuri sînt, cîtă funinge,/ pînă la zîmbetu'unui prunc de omăt?/ L-am lăsat, parcă de mult, lîngă o minge/ într'un basm îndărăt…// Să fie o sută, două, cinci sute de ani?/ S'au surpat ceruri, au crescut bozii./ Rar, amintiri ascunse sub bolovani/ fac ca dinamita explozii.// Atunci, în lumina scurt detunată/ o femeie surîde şi coase/ şi două mînuțe moi, somnoroase,/ parcă mă fulguie: tată…// Şi iar intru-n bezne postume./ Cine sînt? Cum mă cheamă pe mine?/ Aici nu mă strigă nimeni pe nume,/ Sînt: mă, acela, -*

sînt nu ştiu cine…// departe, odată, m-oi fi chemat oarecum,/ oi fi avut vîrstă şi-un chip oarecare…/ Aici împlinesc sute de ani la'ntîmplare,/ şi faţa mea e de fum".

Spaţiul poematic devine, în cele mai fericite dintre cazuri, chiar un spaţiu al marii întîlniri, aceea cu alteritatea radicală, cea divină. Desigur, poezia carcerală ce îşi articulează sensurile plecînd de la acest tipar tematic nu poate fi raportată decît tangenţial la operele unor *homines religiosi* autentici, precum poeţii mistici (Angelus Silesius, Pseudo-Dionisie Areopagitul, San Juan de la Cruz sau Tereza de Avila). Între cele mai reuşite poeme ale lui Nichifor Crainic sau ale lui Radu Gyr, respectiv *Der cherubinische wandersmann* (*Pelerinul heruvimic*) al lui Angelus Silesius sau *Cántico Espiritual (Cîntarea spirituală)* a lui San Juan de la Cruz, bunăoară, nu se pot găsi decît cu multă bunăvoinţă similarităţi de atmosferă sau de stil. Dar dincolo de toată seria de influenţe posibile, de interferenţe tematice, lingvistice, estetice ş.a., există cel puţin un fapt indubitabil care probează, poate mai mult decît atmosfera unitară a textelor de gen, corespondenţele posibile între poezia marilor mistici creştini şi cea a încarceraţilor creştini din timpul dictaturii comuniste: prezenţa, în ambele categorii de poeme, a hagiografiilor sau a epifaniilor. Urme ale fabulelor hagiografice sînt recognoscibile în texte de Nichifor Crainic, Andrei Ciurunga, Ioan Andrei, Ioan Victor Pica, Sergiu Mandinescu. *As'noapte, Iisus…* al lui Radu Gyr capătă chiar integral forma unei epifanii triste, în care melancolia grea aproape că întunecă bucuria miracolului. Întregul ritual al înfăţişării christice se împleteşte cu o serie de analogii dureroase între soarta marelui răstignit şi a întemniţatului, ceea ce schimbă de la început semnul ceremonialului. Din *mysterium fascinans* mai rămîn doar cîteva urme, restul fiind convertit în sumbră inventariere a suferinţelor actuale ale celui care se vede în imposibilitatea de a converti ritualul oniric de esenţă hagiografică în modalitate de a anihila condiţia reală:

„*As'noapte Iisus mi-a intrat în celulă./ O, ce trist, ce înalt era Crist!/ Lun-a intrat după El în celulă/ şi-l făcea mai înalt şi mai trist// Mîinile Lui păreau crini pe morminte/ ochii adînci ca nişte păduri/ Luna-L spoia cu argint pe vesminte,/ argintîndu-I pe mîini vechi spărturi.//M-am ridicat de subt pătura sură:/ - Doamne de unde vii? Din ce veac?/ Iisus a adus lin un deget la gură/ şi mi-a făcut semn să tac…// A stat lîngă mine pe rogojină/ - Pune-Mi pe răni mîna ta/ Pe glezne-avea umbre de răni şi rugină,/ parcă purtase lanţuri, cîndva.// Oftînd, Şi-a întins truditele oase/ pe rogojina mea cu libărci./ Prin somn, lumina, iar zăbrelele groase/ lungeau pe zăpada lui vărgi.// Părea celula munte, părea căpăţînă,/ şi mişunau păduchi şi guzgani./ Simţeam cum îmi cade tîmpla pe mînă,/ şi am dormit o mie de ani…// Cînd m-am trezit din grozava genună,/ miroseau paiele a trandafiri./ Eram în celulă şi era lună/ numai Iisus nu era nicăiri// Am întins braţele. Nimeni, tăcere./ Am întrebat zidul. Nici un răspuns./ Doar razele reci ascuţite-n unghere,/ cu suliţa lor m-au împuns// - Unde eşti, Doamne? – am urlat la zăbrele/ Din lună venea fum de cătui./ M'am pipăit, şi pe mîinile mele/ am găsit urmele cuielor Lui…*"

Miza şi semnificaţia acestui gen de texte se devoalează, astfel, foarte uşor: ele pot fi astfel considerate *poeme de evadare* într-un spaţiu care nu mai este al durerii şi al foamei, ci al miracolului revelării divinului. Sigur, un cititor avizat nu le poate percepe altfel decît ceea ce sînt: confesiuni justificate de raţiuni psihologice dintre cele mai dureroase. Deşi, trebuie să recunoaştem, aceste motivaţii particulare, odată mărturisite în (sub)textul sau în peritextul cărţii respective, determină orice categorie de cititor (inclusiv, aşadar, pe acela de mai sus), să vibreze, cu mult mai mult decît în mod obişnuit, la ceea ce Bachelard numea, într-o formulă inspirată, „fenomenologia sufletului" astfel relevat. Oricare dintre *poemele carcerale* trebuie prin urmare citite mai întîi drept documente umane tulburătoare în sine, înainte de a putea fi percepute drept valoroase estetic. Pentru că valorizează în principal o meditaţie tensionată asupra claustrării perpetue, pierderii libertăţii, depersonalizării şi extincţiei lente, ca forme practic convergente prin care se manifestă aceeaşi alteritate radicală, moartea autarhică. Ceea ce obligă parcă cititorul la o co-participare particulară, profundă – în termenii bine ştiuţi ai lui Jauss, i-am spune identificare simpatetică. Poezia – rugăciune ca formă distinctă a textului carceral are, însă, faţă de celelalte, o miză superioară. Atunci cînd nu se revoltă, cînd nu se simte, asemenea diaristului Matei Călinescu, asemenea lui Iov, drept „obiectul acelui pariu crud din cer între Dumnezeu şi satana […] într-o joacă arhetipală fără sfîrşit", ci atunci cînd se roagă, autorul de poeme carcerale îşi poate transcende condiţia, poate, altfel spus, crede în salvare şi, implicit, în mîntuire.

Cu siguranţă, apoi, dincolo de revelarea unei modalităţi specifice de a transfigura durerea şi de a supravieţui în condiţii îngrozitoare, întoarcerea la şi rezistenţa întru poezie au redat umanului însăşi umanitatea… Obligînd-o, în fine, la conştientizarea faptului că această nouă formă de umanitate trebuie conservată, ca însăşi memoria unei existenţe colective infernale, inscripţionată în chiar fibrele cele mai ascunse ale unui psihic ce şi-a găsit, şi în faţa celor mai teribile ameninţări, forţa de a le rezista. Să mai citǎm, în încheiere, doar o splendidă *Rugăciune din celulă* a lui Radu Gyr, emblematică implorare a uitării, singura ce mai poate vindeca spiritul de aducerea-aminte (căci îndurerata recuperare a unui trecut parcă imemorial, crede în momente-limită poetul, exacerbează suferinţa actuală): „*Doamne, păzeşte-mă. Doamne, ai milă…/ Sînt ca o scorbură veche'ntr'un tei./ În noaptea mea şi-a lăsat Amintirea prăsilă/ toate năpîrcile ei.// Nu mai pot s-o îndur, dezmăţata./ Iese de peste tot, din pereţi/ şi-mi azvîrle'n culcuş cu lopata/ urzici, şi cărbuni şi scaieţi// Doamne, nici pieptul, nici ochii, nici gura/ nu vor să-i mai rabde pojarul./ Mă zvîrcolesc ca pe plită ţiparul,/ atît de cumplită-i arsura..*" Din fericire, asemenea texte nu s-au lăsat uitate; paradoxal, tocmai halucinanta Amintire ni le-a păstrat, intacte, la fel de dramatice la fiecare (re)lectură ca în momentul zero al încrustării lor în memorie…

Bibliografie

Anania, Valeriu, 2008, *Memorii*, Editura Polirom, Iaşi

Andreica, Dumitru, 1998, *Drumuri în întuneric,* Editura Fundația Academia Civică
Cistelecan, Ioana, 2006, *Antologia poeziei carcerale*, Editura Eikon, Cluj-Napoca
Constante, Lena, 1992, *Evadarea tăcută. 3000 de zile singură în închisorile din România*, Editura Humanitas, Bucureşti
Mihadaş, Teohar, 1990, *Pe muntele Ebal*, Editura Clusium, Cluj-Napoca
Orlea, Oana, 1991, *Ia-ți boarfele şi mişcă!*, interviu realizat de Mariana Marin, Editura Cartea Românească, Bucureşti
Oțel – Predescu, Aspazia, 2000, *Strigat-am către Tine, Doamne…*, Fundația Culturală Buna Vestire, București
Rizea, Elisabeta, 1993, *Povestea Elisabetei Rizea din Nucşoara. Mărturia lui Cornel Drăgoi*, culese şi editate de Irina Nicolau şi Theodor Nițu, prefață de Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, Bucureşti

Recuperarea textului sacru în literatura laică contemporană. Romanul *Nebunul* al lui Savatie Baştovoi

Florin ȚUPU

In today's world, subject to Globalization, Secularization, Rationalism, Technologism, to the exclusion of traditional values or to Neo-gnosticism, could there possibly exist examples of sacred text recovery, especially the Christian one? The answer would require a rhetoric question: of course, but it may not serve to anybody. Savatie Baştovoi, the one who travels the route from Atheism to Christianity, both in his personal and artistic life, proposes a unique solution. Starting with the life of Saint Simeon the Crazy about Christ, also known by the name of Edessa and with one of his friends, John the Monk, Savatie Baştovoi writes the novel The Madman, with double significance: updating the religious text in a laic Romanian formula, on the one hand and subjecting meaning of understanding (maybe the criticism of Modernity too) to an equivoque – normality seen as madness and/ or abnormality/ madness seen as normality, on the other hand.

Contextul acestei expuneri pretinde o interogație: în ce măsură poate fi recuperat textul sacru, în speță cel creştin, într-o lume supusă globalismului, secularizării, raționalismului, tehnologismului, excluderii valorilor tradiționale ori neognosticismului? Am numit cîteva dintre racilele contemporaneității care desacralizează lumea şi care reprezintă, în fapt, caracteristicile modernității ori, mai bine spus, ale postmodernității. Ar trebui să mai precizez că punctul central de atracție convenit într-o asemenea discuție, dacă ar fi să instituim un reper, se referă la un timp sacru mai degrabă decît la un spațiu sacru.

Sîntem cu toții de acord că, odată cu momentul ivirii modernității, istoria receptării sacrului capătă alte valențe. Cu atît mai mult, timpul pe care tocmai îl trăim comportă „mutații axiologice rapide" (Neamțu, 2009: 19), adică o dimensiune pe care am putea-o numi *hipercomplexă*. Nu fac apologia schimbărilor paradigmatice din istorie, dar ar trebui să amintesc totuşi un exemplu de raportare la sensul pe care ni-l dă ştiința. Astfel, dacă în fizică ne-am obişnuit cu un răspuns pe care îl credem definitiv şi de necontestat, respectiv faptul că relativismul lui Einstein a demontat mecanicismul lui Newton, ne-ar fi greu să concepem astăzi o altă perspectivă. Ei bine, recent, experiențele în fizică cuantică ale francezului Alain Aspect, vin să demonstreze că teoria lui Einstein ar putea fi depăşită (Aspect/ Grangier, 2005: 39-81). În acord cu Alain Aspect, David Bohm, promotorul *teoriei holonomice*, aduce în discuție existența unei ordini, superimplicată sau generativă, care trebuie să fie discernută la nivel de conştiință, din punct de vedere individual iar nu colectiv, acolo unde mintea este capabilă de noi niveluri de subtilitate (Nichol, 2005: 289-300). Mai mult, susținînd implicarea, Matei Călinescu (2005: 376) afirmă că „modernitatea este o dimensiune a

conştiinţei noastre, de care cel mai adesea, în mod paradoxal, nu sîntem conştienţi". Fluctuaţia încadrării modernităţii într-o dispută de idei este evidentă. Dacă pentru Voegelin, modernitatea recentă e specifică gnosticismului (Culianu, 2002: 318-325), pentru Robertson, modernitatea trebuie privită la scară globală, altfel spus, globalizarea înseamnă o lărgire a modernităţii (Tomlinson, 2002: 72). Aceste lucruri ar putea presupune că modernitatea este în impasul de a nu se mai putea defini clar. Însă, în contextul de faţă, ar trebui să construim un răspuns care să afirme că modernitatea ori, mă rog, modernitatea recentă, este demitizată, deconstruită, cu alte cuvinte, desacralizată. Şi, în concordanţă cu această realitate a modernităţii, adică a ceea ce ne face contemporani cu ea, să stabilim că literatura laică nu împărtăşeşte, de cele mai multe ori, viziunea sacralităţii din textele mai vechi.

Pe de altă parte, a vorbi despre sacralitate înseamnă parcursul unui demers de hermeneutică: să înţelegem ceea ce nu ne este dat să înţelegem oricum, făcînd astfel analogie cu un tip de cunoaştere apofatică, la ceea ce ne sugerează *teologia apofatike*, cum că sacrul – după un text din Upanişade, citat de Rudolf Otto (1996: 29) – „nu numai că nu e la fel ca orice lucru cunoscut, dar nu e nici ca nimic din ceea ce nu ştie nimeni". La un nivel de înţelegere mai elementar, în termeni de opoziţie, după catalogarea lui Mircea Eliade, sacrul este opusul profanului. Dar Eliade (1995: 106) mai stabileşte ceva; definind omul areligios specific modernităţii, consideră că acesta intră în contradicţie cu plenitudinea sacrului: „omul areligios respinge transcendenţa, acceptă relativitatea «realităţii» şi chiar se îndoieşte uneori de sensul existenţei. […] Societăţile occidentale moderne favorizează manifestarea plenară a omului areligios. Omul modern areligios îşi asumă o nouă stare existenţială, recunoscîndu-se doar ca subiect şi agent al Istoriei şi refuzînd orice chemare la transcendenţă. Cu alte cuvinte, nu acceptă nici un model de umanitate în afară de condiţia umană, aşa cum poate fi ea descifrată în diversele situaţii istorice. Omul se făureşte pe sine, şi nu ajunge să se făurească întru totul decît în măsura în care se desacralizează şi desacralizează lumea. Sacrul este prin excelenţă o piedică în calea libertăţii sale". Areligiozitatea omului modern face ca şi specificitatea unei literaturi adiacente să fie desacralizată. A distinge între literatura laică şi cea religioasă/ teologică nu înseamnă că prima ar fi lipsită de sacru, ci că prezenţa profanului e predominantă. Pînă în epoca modernă, literatura sacră se confunda cu literatura însăşi. Astăzi, literatura în sine e supusă capriciilor numirii într-un fel sau numirii în nici un fel. Profesorul englez Terry Eagleton (2008: 31), pe lîngă afirmarea relativismului definirii literaturii, arată şi o aşa-zisă persuasiune a literaturii, faptul că ceea ce ne predetermină implică raportarea la un context social, ceea ce înseamnă şi ideologie: „Dacă nu putem defini literatura ca pe o categorie «obiectivă», descriptivă, nu putem nici să spunem că este ceea ce capriciile oamenilor decid că e literatură. Căci nu este nimic capricios în astfel de judecăţi de valoare: ele sînt înrădăcinate în structurile noastre mai profunde de credinţă. […] În ultimă instanţă, ele vorbesc nu numai despre gustul individual, ci şi despre realităţile presupuse «adevărate», în virtutea cărora unele grupuri sociale îşi exercită şi îşi menţin puterea asupra altora". Desigur, literatura religioasă/ teologică are un caracter teleologic care ţine de relaţia omului cu transcendentul. Laicizarea literaturii schimbă sensul acestei relaţii. A sacraliza literatura laică, adică a reface sensul, implică neapărat raportarea atît la transcendenţă, în mod direct, cît şi la valorile culturale care generează o atitudine faţă de divinitate, cum este textul religios.

Într-o anumită aserțiune, în privința limbii/ a limbajului, a ceea ce face literatura, am putea considera reflexivitatea limbii ca fiind de natură sacră iar tranzitivitatea limbii ca fiind de natură profană. Vorbind despre dubla intenție a limbajului, Tudor Vianu (2002: 35) afirmă că „delirul unui nebun nu poate fi apreciat nici ca fapt lingvistic tranzitiv, nici ca fapt reflexiv". Asta ne duce cu gîndul la asumarea nebuniei în mod conştient. Dar să nu anticipăm.

Vorbind despre romanul lui Savatie Baştovoi şi parafrazîndu-l pe Mircea Eliade, ar trebui să considerăm, poate uşor exagerat, următoarea oponență: *sacrul* versus *nebunia*. Pentru Mircea Eliade (1995: 11), „sacrul şi profanul sînt două modalități de a fi în lume, două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale". Numai că nebunia la Baştovoi este mai mult decît *profanul*, adică ia deseori şi caracter de aparență, după cum vom vedea. Însuşi traseul vieții lui Baştovoi este supus interpretării în această cheie dual㠄 chiar dacă în ordine inversă: tributar unei educații ateiste, ajunge să scrie, satirizînd divinul, un ciclu de poezii precum *Un diazepam pentru Dumnezeu*, ca urmare a unei experiențe psihedelice pentru care a fost internat la Spitalul Socola din Iaşi, adică, într-un limbaj popular, *la nebuni*. Ulterior, după convertire, se călugăreşte şi toate scrierile sale, atît cele teologice cît şi acest roman, *Nebunul*, capătă caracter de *sacru*. Aparența nebuniei este dată de mobilul pentru care ea există ca atare, gîndită asupra unei finalități asumate: „nebun pentru Hristos", nu altfel. Am putea, din acest punct de vedere, să vorbim de două tipuri de nebunie: una *sacră* şi una *profană*. Pentru că, de pildă, una este nebunia descrisă în stil baroc de controversatul scriitor Eugen Barbu în romanul său, *Săptămîna nebunilor*, alta este nebunia pe care o *elogiază* Erasmus şi alta cea pe care o abordează René Girard (1995: 7-76) atunci cînd alătură noțiunile de *sacrificiu* şi *criză sacrificială* celei de *sacru*. Dar cu totul alta este tema *nebunului* lui Savatie Baştovoi, întrucît el pleacă de la un prototip ideal pe care nu-l numeşte dar care se simte în textul său, prototip care se poate constitui ca model în istorie, respectiv *nebunia* lui Dumnezeu de a se lăsa răstignit de propriile sale creaturi, din dragoste pentru acestea. Şi acest model a fost concretizat în istorie prin viața Sfîntului Simeon cel Nebun pentru Hristos, zis şi din Edessa, şi a prietenului său, Ioan Pustnicul. În această atitudine artistică constă, de fapt, şi recuperarea textului sacru, pentru că Savatie Baştovoi actualizează un mesaj la nivelul şi la posibilitatea de înțelegere a contemporanilor. Totodată, este şi un act de curaj, după cum mărturiseşte (Axinte, 2007: 8-9): „*Nebunul* este o carte pe care nu aş fi scris-o niciodată dacă nu m-aş fi călugărit. Nu în sensul că nu aş fi scris ceva cu acest titlu (am fost obsedat de nebunie dintotdeauna), dar nu m-aş fi gîndit că nebunia poate deveni masca unui sfînt, aşa cum se întîmplă în romanul acesta. […] Am încercat să văd lumea prin ochii acestui sfînt care se prefăcea nebun. Desigur, este o mare îndrăzneală, dar nu este singura pe care mi-am permis-o în această viață, deoarece consider că însăşi viața are nevoie de îndrăzneală pentru a putea fi trăită". Şi undeva mai încolo: „cred că am reuşit să fac dintr-un sfînt creştin un personaj modern". Avem astfel un pariu cîştigat de Baştovoi din perspectiva recuperării textului sacru în literatura laică contemporană.

Personajul central al romanului lui Baştovoi este un călugăr nu foarte bătrîn care, după treizeci de ani de pustnicie aspră, sosea în oraşul sirian Emesa, încins cu o frînghie de care era legat un cîine mort, în putrefacție, pe care-l trăgea după el. Acest comportament era anormal în ochii unor oameni care pretindeau un grad de civilizație urbană. Ca atare, a fost catalogat pe loc drept nebun. Numai că atitudinea sa era sensul unei extreme smerenii. Pentru că acest

personaj, pe nume Simeon, era, de fapt, un sfînt. Mirosea a mirodenii dar percepția oamenilor obișnuiți, așa-zișI normali din punctul de vedere al unei corectitudini legislative, cutumiare, era legată de mirosul acelui hoit. Simeon *trăgea* după el nu altceva decît expresia profanului. Ulterior, trecerea sa în chip anonim, ori de repugnanță, era urmată de prefacerea unor minuni. Pe care unii, ca impostori, doreau să și le însușească pe nedrept. Pe care alții, foarte puțini, i le recunoșteau, cum ar fi acea femeie desfrînată, Caliopi, care o preînchipuia pe Maria Magdalena. Petrecerea lui în orașul Emesa nu însemna altceva decît traiul cu tîrfele ieftine și cerșetorii, adică cu oamenii cei mai de jos, prefăcîndu-se nebun și, ca atare, scandalizînd toată lumea sau smintind chiar și pe cei care aveau o oarecare virtute. Dar, prin puterea harului, ajunge în final, printr-o serie de minuni (unele chiar după moartea sa), să-i recupereze exact pe oamenii care păreau irecuperabili: o fată îndrăcită, fiica unei femei bogate, desfrînata Caliopi și presupusul tată al acesteia, circarul păcătos Calu, diaconul Ioan, cel care, deși virtuos, s-a smintit de atitudinea sa așa-zis *nebună*, apoi un alt slujitor al bisericii, diaconul Anastasie, cel care își pusese în gînd să ajungă episcop prin fraudă, cu ajutorul banilor și care, într-un moment de mîndrie și cădere supremă, ajunge îndrăcit. Faptul că dintre aceşti oameni recuperați doi erau slujitori ai bisericii nu este întîmplător. Sensul repunerii lor *pe orbită* este similar cu izbăvirea demonizatului din ținutul Gherghesenilor de către Iisus, adică spre slujire pentru ceilalți, spre apostolat: „Întoarce-te la casa (cetatea) ta și spune cît a facut Dumnezeu pentru tine" (Luca 8, 39). Dar, pe lîngă minuni, nebunul Simeon mai făcea ceva: spunea lucrurilor pe nume astfel încît fiecare să se poată oglindi în propria conștiință, vorbele sale avînd putere tainică de adevăr, pentru fiecare în parte, dar insesizabile la nivel de colectivitate.

Toate acestea sînt ingrediente care se constituie ca fapte narative dar mobilul romanului îl reprezintă altceva: *jocul* de-a nebunia. Johan Huizinga (2007: 141), vorbind despre simțul ludic, îl asociază unui „spirit care năzuiește spre onoare, demnitate, superioritate și frumusețe. Tot ce este mistic și magic, tot ce este eroic, tot ce este armonic, logic și plastic își caută formă și expresie într-un joc nobil. Cultura nu începe *ca* joc și nici *din* joc, ci *în* joc. Baza antitetică și agonistică a culturii este dată în joc, care este mai vechi și mai originar decît orice cultură". Savatie Baștovoi, conștient de jocul care integrează un model cultural, transferă această calitate personajului Simeon. Astfel, nebunul Simeon are o conștiință artistică și ea este dată de formula: *teatralitatea ca joc*. Mai departe, Huizinga (2007: 144-160), căutînd o legătură între joc și sistemul judiciar, deosebește, printre altele, o formă ludică a procesului judiciar care este duelul oratoric. Simeon, dintr-o nevoie justițiară imanentă, în raporturile sale cu umanitatea decăzută, se folosește de un asemenea duel oratoric care implică un limbaj pe înțelesul nebuniei celorlalți. Pentru că, întrebat de acel diacon Paladie care a venit să-l cerceteze, dacă nu cumva sminteşte prin nebunia sa, Simeon răspunde: „Dar ce alte nebunii fac eu decît cele pe care le fac și ei? […] Nimic altceva nu fac eu decît ceea ce fac oamenii, și de aceea mă port așa, ca ei să se vadă în nebuniile mele ca într-o oglindă și, cunoscînd astfel cît de caraghioși și de vrednici de rîs sînt, să se oprească din răutățile lor" (Baștovoi, 2007: 88-89). Elementul ludic este vizibil și prin prisma lecturii romanului, acolo unde autorul premeditează o reacție din partea cititorului. Matei Călinescu (2007: 149-153) propune trei perspective asupra jocului și lecturii/ (re)lecturii, adică trei arii semantice interdisciplinare. Prima se referă la manifestări ale jocului ca expresie a imaginației sau creativității. A doua arie privește psihologia ca atare. În cele din urmă, există o arie care se referă la jocul cu reguli.

Jocul de-a nebunia însă, în varianta Baştovoi, este prefigurarea acelei raţiuni divine care poate face tangibil sacrul în mijlocul profanului. Este, de altfel, singura epifanie demnă în contextul relaţiei omului cu transcendentul.

În definitiv, care este sensul nebuniei lui Simeon? Întrebarea firească a fost formulată de diaconul Paladie: „– Părinte Simeoane, oare pentru ce ai făcut aceasta? Adică să te faci pe tine nebun şi să te laşi batjocorit de oameni de nimic, după ce ai cunoscut harul lui Dumnezeu şi te-ai învrednicit de darurile lui? […] Era nevoie să părăseşti viaţuirea ta şi să vii în mijlocul desfrînatelor şi măscăricilor, ca să te batjocoreşti ca unul care nu ar avea minte?" (Baştovoi, 2007: 81-85). Prin urmare, deducem de aici că nebunia este catalogată ca ceva fără de minte, ca ceva situat în zona iresponsabilităţii umane şi că ea nu stă în firea unui om normal. Răspunsul lui Simeon, în mai multe replici, are caracter duhovnicesc: „Am hotărît să vin aici, ca, făcîndu-mă pe mine nebun, prin batjocorirea oamenilor, să se smerească puţin mintea mea şi aşa să petrec şi eu pururi veghetor. Şi cu adevărat aflu pricină de smerenie în toate acestea, căci, dacă dracii se tem de harul lui Dumnezeu şi nu îndrăznesc, oamenii nu se tem şi pururea se găseşte cineva care să mă batjocorească sau să mă bată, aducînd prin aceasta mult bine sufletului meu. […] Cu adevărat, părinte, abia acum am început să înţeleg puţin din taina jertfei Mîntuitorului pe Cruce, că nevinovat fiind, a primit să fie bătut şi scuipat, iar la urmă şi răstignit pentru noi. Iar durerea bătăilor îmi descoperă adîncimea dragostei dumnezeieşti" (Baştovoi, 2007: 87-88). Înţelegerea nebuniei ca jertfă capătă un sens şi mai profund, nefiind la îndemîna oricui. Pentru că este un act de conştientizare mai întîi a capacităţii de iertare şi a libertăţii de asumare a propriilor limite. Nebunul Simeon îi iartă pe cei care i-au greşit. De aceea Derrida (2003: 87-114) şi spune că iertarea e nebună şi că trebuie să rămînă o nebunie a imposibilului întrucît în enigma iertării neiertatului există un fel de nebunie pe care nici juridicul şi nici politicul nu poate să şi-o apropie, dar că această nebunie nu este poate atît de nebună. În cartea sa despre nebunie, Michel Foucault (2005: 468-471) o plasează în cîmpul de discuţie al libertăţii, numai că, libertatea e posibilă atît timp cît nu se încearcă delimitarea ei. Libertatea nebunului nu e concentrată decît în unitatea de timp care îl face liber să-şi abandoneze libertatea şi să se lase înlănţuit de nebunie, ceea ce înseamnă că renunţă la *adevăr* dar nu devine vreodată prizonierul adevărului său. Nu e nebun decît atunci cînd nebunia nu i se epuizează în adevărul său de nebun. Dacă în epoca clasică, nebunia era plasată sub zodia oniricului, libertatea clasică situîndu-l pe nebun într-un raport ambiguu cu nebunia sa, nedecelat între vină şi nebunie, în epoca modernă, odată cu gîndirea psihiatrică, nebunia va fi supusă culpabilităţii. În fond, ceea ce face nebunul în romanul omonim al lui Baştovoi, este să subînţeleagă libertatea creştină dar pe care nu o poate împărtăşi decît prin exerciţiul nebuniei. Cu alte cuvinte, să folosească limbajul nebuniei pentru a se coborî la nivelul înţelegerii celorlalţi şi pentru a le reda libertatea. Steinhardt (1991: 165) descoperea în detenţie, în vorbele lui Kierkegaard, un mesaj care poate echivala oricînd cu textele evanghelice: „contrariul păcatului nu este virtutea, contrariul păcatului este libertatea". Nebunul Simeon dovedeşte în final că este modelul sfîntului care eliberează pe oameni de păcate.

Scriind romanul *Nebunul*, Savatie Baştovoi nu recuperează viaţa sfinţilor care i-au stat drept model într-un text care să fie doar o evaluare a unei literaturi vechi. El face şi altceva, (ne) avertizează asupra faptului că normalitatea noastră cotidiană a ajuns anormală. Că statutul demnităţii umane e în pericol. Că există o criză a conştiinţei dată de credinţa în orice

care îl exclude pe Dumnezeu. Că excesul modernității noastre trece drept nebunie. Că însuşi avertismentul acestor lucruri riscă să fie catalogat ca neprincipial. În fine, ambiguitatea acestor răsturnări e valabilă pentru o lume care e nevoită să-şi recapete sensul, să se regăsească în termenii sacrului.

Bibliografie

Aspect, Alain; Grangier, Philippe, 2005, *De l'article d'Einstein Podolsky et Rosen à l'information quantique. Les stupéfiantes propriétés de l'intrication*, în *Einstein aujourd'hui*, EDP Sciences, Les Ulis, CNRS Éditions, Paris

Axinte, Şerban, „Interviu cu Ştefan Baştovoi", în *Suplimentul de cultură*, nr. 143, 01-07, septembrie 2007, p. 8-9

Barbu, Eugen, 1996, *Săptămîna nebunilor*, Editura Gramar, Bucureşti

Baştovoi, Savatie, 2007, *Nebunul*, ediția a doua adăugită, Editura Cathisma, Bucureşti

Biblia sau *Sfînta Scriptură*, versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată şi adnotată de Bartolomeu Anania, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001

Călinescu, Matei, 2005, *Cinci feţe ale modernităţii. Modernism, avangardă, decadenţă, kitsch, postmodernism*, ediția a II-a, revăzută şi adăugită. Traducere Tatiana Pătrulescu, Radu Ţurcanu, Mona Antohi, Polirom, Iaşi

Călinescu, Matei, 2007, *A citi, a reciti. Către o poetică a (re)lecturii*, traducere Virgil Stanciu, Polirom, Iaşi

Culianu, Ioan Petru, 2002, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, Iaşi

Derrida, Jacques, 2003, *Credinţă şi Cunoaştere. Veacul şi Iertarea (interviu cu Michel Wieviorka)*, traducere Emilian Cioc, Editura Paralela 45, Piteşti

Eagleton, Terry, 2008, *Teoria literară. O introducere*, traducere Delia Ungureanu, Polirom, Iaşi

Eliade, Mircea, 1995, *Sacrul şi profanul*, traducere Brînduşa Prelipceanu, Humanitas, Bucureşti

Foucault, Michel, 2005, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, traducere Mircea Vasilescu. Ediția a II-a, Humanitas, Bucureşti

Girard, René, 1995, *Violenţa şi sacrul*, traducere Mona Antohi, Nemira, Bucureşti

Huizinga, Johan, 2007, *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, traducere H. R. Radian, Humanitas, Bucureşti

Neamţu, Mihail, 2009, *Elegii conservatoare*, Editura Eikon, Cluj-Napoca

Nichol, Lee, 2005, *The Essential David Bohm*, Routledge/ Taylor & Francis Group, London

Otto, Rudolf, 1996, *Despre numinos*, traducere Silvia Irimia, Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca

Steinhardt, Nicolae, 1991, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca

Tomlinson, John, 2002, *Globalizare şi cultură*, traducere Cristina Gyurcsik, Editura Amarcord, Timişoara

Vianu, Tudor, 2002, *Arta prozatorilor români*, Editura Gramar, Bucureşti

„*Nu există adevăr înafara Porților Edenului*”: Imaginația biblică în textele lui Bob Dylan

Daniela DOBOȘ

American musician Bob Dylan, author of a semi-centennial oeuvre, is currently deemed the most influential living cultural personality. Dylan, who is also the subject of numerous biographies, encyclopedias and academic lectures, has also occupied the centre of a debate concerning the evaluation criteria for his work: can his lyrics be considered poetry, with their arresting imagery, epithets and paradoxes of an amazing variety and an almost excentric depth? What is certain is that Dylan's oeuvre inspires contradiction. Capable of evoking the whole biblical narrative in just a couple of words, and repeatedly comparing himself with Christ, the artisthas put forward a paradigm which allows himself to define his role as an artist or prophet in the tradition of popular American imagination. After introducing the notion of the producer of mass culture as artist (a similar example being Leonard Cohen), the paper sets out to analyse several biblical elements in Dylan's lyrics, particularly those of Jokerman, with their multiple possible interpretations.

Conform Enciclopediei *Britannica* 2009, Bob Dylan (numele adevărat: Robert Allen Zimmerman, n. mai 1941) este un „muzician folk american care în anii ’60 a trecut de la folk la rock, infuzînd versurile muzicii rock and roll, anterior preocupate exclusiv cu aluzii de natură romantică, cu intelectualismul literaturii clasice şi al poeziei. Salutat drept un Shakespeare al generației sale, Dylan a vîndut peste 60 de milioane de albume, este autorul a peste cinci sute de cîntece înregistrate de peste două mii de interpreți, a susținut concerte în întreaga lume, şi a stabilit standarde pentru autorii de gen”. Legendarul muzician continuă să se afle în centrul culturii de masă şi nu numai: în 2004 revista *Newsweek* l-a identificat drept cea mai influentă personalitate culturală în viață, iar revista *Life* l-a inclus pe lista celor mai influenți o sută de americani din secolul al XX-lea. În 2008 a primit o citație specială a premiului Pulitzer, iar versurile sale apar acum în antologii literare standard, precum *The Norton Anthology of Poetry*. Astfel, plasarea sa în canonul literar este astăzi acceptată în mare măsură, cu atît mai mult cu cît între timp a devenit personaj de ficțiune în romanul *The Ground Beneath Her Feet* al lui Salman Rushdie, iar scrierile sale obiect al unor cursuri academice şi teze de doctorat şi nenumărate biografii.

În paralel, după cum era de aşteptat, de aproximativ cinci decenii, din 1965, criticii literari şi cei muzicali continuă să se întrebe dacă Dylan trebuie considerat cantautor sau poet. La începutul secolului al XXI-lea au apărut nu mai puțin decît cinci volume pe această temă: *Dylan's Visions of Sin*, a profesorului de la Oxford, Christopher

Ricks, editor al operelor lui Tennyson, Housman şi T.S. Eliot, *Dylan & Cohen – Poets of Rock and Roll*, a profesorului de la Universitatea Cardiff, David Boucher, şi *Bob Dylan and Philosophy* (editori Peter Vernezze şi Carl Porter) – toate argumentînd în favoarea statutului de poet al lui Dylan; *Keys to the Rain*, o enciclopedie Dylan, şi *Studio A*, o antologie Dylan alcătuită de Allen Ginsberg, Joyce Carol Oates, Rick Moody şi Barry Hannah.

Ian Bickford (2008: 18) scrie că de la început, meritele literare contestate ale lui Dylan au implicat „o reconsiderare echivalentă dar şi o repoziţionare a poeziei însăşi, precum şi o reconsiderare a noţiunii de poet, şi mai ales a aceleia de poet american la mijlocul secolului al XX-lea". Bickford adaugă că „dacă Dylan poate sau nu fi considerat poet are probabil mai puţină importanţă decît impactul extraordinar al muzicii sale asupra scriitorilor din generaţiile următoare, şi chiar anterioare, precum Allen Ginsberg" (2008: 20). Într-un eseu din 1969 cu privire la muzica lui Bob Dylan şi Leonard Cohen, Frank Davey exprimă un punct de vedere interesant cu privire la valoarea literară a operei lui Dylan, văzută în contextul muzicii populare, căreia Davey consideră că îi aparţine Dylan: „Cea mai importantă premisă a poeziei de valoare şi a versurilor de valoare în muzica populară este aceea ca autorul să rămînă fidel viziunii sale personale sau viziunii poemului pe care îl scrie". Mai recent, Joe Heim (2009) pare a fi soluţionat disputa, numindu-l pe Dylan „cel mai important poet al cîntecului". Îl putem aminti aici pe filosoful Platon, conform căruia muzica şi poezia au o utilitate limitată într-un stat naţional ideal: „poeţii sînt o rasă divină şi prin efort, cu ajutorul muzelor şi-al graţiilor, ajung uneori la adevăr" (cf. Bowman 1998: 29).

Întrebat dacă preferă să scrie poezie sau versuri pentru cîntece, Dylan însuşi a răspuns că preferă poezia (citat în Bickford 2008: 20); de fapt, încă din 1963 afirmase că cuvintele au prioritate (în faţa muzicii). Bickford concluzionează că deşi valoarea lui Dylan ca autor este certă, rămîne totuşi incert ce fel de autor şi ce loc anume ocupă el în tradiţia literară americană (2008: 21). Inconstant, iconoclast şi enigmatic, Dylan s-a prezentat dealungul carierei sale aproape cinci decenii drept poet, cîntăreţ de gospel, blues, country dar şi menestrel. În diverse cîntece dar şi poeme utilizează alternativ termenii „cantautor" şi „poet": „I [...] sung my song/ Like a scared poet/ Poetry makes me feel good" şi „[my songs are] nothin' but the unwindin' of my happiness". Într-un interviu recent pentru revista *Newsweek,* Dylan afirmă următoarele: „În cea mai mare parte a timpului nu ştiu cine sînt, iar asta nici nu are importanţă pentru mine [...]. Îmi aflu religiozitatea şi filosofia în muzică, niciunde altundeva [...]" (apud Anderson 2005). Originalitatea lui Dylan constă în asimilarea unică a tradiţiilor muzicale, poetice, biblice şi alegorice.

Boucher (2004: 75) afirmă că Dylan, asemenea lui Cohen, a fost favorizat de tendinţa criticilor dar şi a publicului de a considera producătorii de cultură de masă drept artişti sau autori, fenomen cunscut la începutul deceniului al şaptelea drept 'teoria autorului' aparţinînd lui Andrew Sarris. Ridicarea interpretului la statutul de artist şi-a aflat manifestarea tipică în noua icoană culturală a cantautorului: în cazul lui Dylan, acest statut i-a fost asigurat de fuziunea folkului şi a rock and roll-ului cu versuri de mai mare profunzime şi imagini tulburătoare.

„Muzica", scrie Webb (2006: 12), „este cea mai senzuală producţie culturală americană, iar Dylan [...] cel mai puternic teolog al nostru care se exprimă prin muzică"; în plus, în cultura contemporană, muzica rock şi religia au devenit interdependente într-o asemenea măsură, încît aproape nu pot fi separate. Webb se întreabă în continuare: „Îşi trage oare rockul forţa din declinul autorităţii religioase, umplînd golul cultural creat de secularizare? Este oare rockul un mediu neutru pe care Biserica şi-l poate însuşi fără a pune în pericol adevărurile spirituale? Au, oare, rockul şi religia străvechi origini comune, deosebindu-se doar prin forma pe care o dau eprimării extatice?" Peste cîteva pagini, tot el se întreabă: „Va putea creştinismul să supravieţuiască epocii rock-and-roll?", iar apoi „Va putea rock-and-roll-ul să supravieţuiască morţii creştinismului?", cu referire la teoreticienii care vorbesc despre cultura post-creştină contemporană, în care creştinismul continuă să supravieţuiască, avînd însă un impact redus asupra chestiunilor politice şi culturale. Fenomenologii Charles Long şi Gerardus Van der Leeuw (1998/1938) afirmă că „religia, într-un sens fundamental mai larg, reprezintă substratul tuturor activităţilor culturale, servind totodată drept fundament pentru cultură în general". Robin Sylvan pe de altă parte, sugerează că subcultura muzicală asigură adepţilor săi aproape tot atît cît religia tradiţională: activităţi rituale şi ceremonii de grup, o filosofie, o percepţie asupra lumii, identitate culturală şi apartenenţa la o comunitate. Subculturile muzicale se aseamănă cu religia şi funcţionează ca aceasta (2002: 4) (a se vedea, de asemenea, critica lui McCloud 2003).

Lebold (2007: 60) avansează ipoteza cîntecului ca obiect hiper-literar, avînd în vedere faptul că în cazul lui Dylan textele poetice sînt mai întîi scrise şi apoi puse pe note şi interpretate; mai mult, Dylan se serveşte de versurile sale pentru a se scrie pe sine însuşi, adică pentru a construi o serie întreagă de alter-ego-uri. Lebold aplică totodată distincţia aparţinînd lui Roland Barthes (1970: 5) între *lisible* şi *scriptible*, argumentînd că textele lui Dylan au, în cele mai multe cazuri, caracteristicile textului scris. În *S/Z,* Barthes scrie că „textul scriptibil reprezintă prezentul perpetuu [...]; textul scriptibil sîntem noi înşine în actul scrierii, mai înainte ca jocul infinit al lumii să fie traversat, intersectat, oprit, plasticizat printr-un sistem unic (Ideologie, Gen, Critică) care reduce pluralitatea căilor de acces, deschiderea reţelelor, infinitatea limbilor"[1]. În contrast, textele lizibile nu îşi manifestă în mod evident statutul de ficţiune sau produs literar, ci se prezintă drept ferestre transparente asupra realităţii. După cum afirmă şi în *Moartea autorului*, „scopul operei literare (al literaturii ca operă) este acela de a-l face pe cititor nu doar consumator, ci şi producător al textului (*S/Z*: 4), prin angajarea activă a acestuia cu conţinutul textului şi poetica cuvintelor, şi prin stimularea imaginaţiei".

Greil Marcus (1997: XIX-XXII) subliniază abilitatea rară a lui Dylan de a se inspira dintr-o Americă veche şi stranie; „cîntecele sale sînt hărţile unei ţări nedescoperite încă, familiară şi ciudată totodată; o Americă neîndoielnic prezentă şi totuşi imaginară". Inspirîndu-se din folk, blues, country, R&B, rock'n'roll, gospel, lirica simbolistă, modernistă şi beat, suprarealism şi Dada, Fellini şi argoul publicitar, Dylan

[1] Roland Barthes, *S/Z,* Editions du Seuil*,* Paris, 1970, traducerea noastră.

şi-a creat o viziune coerentă şi originală (Marqusee, 2003: 139). Criticul Paul Cella (2009) sugerează că Dylan reprezintă un exemplu aproape singular de personalitate care a influenţat în mod decisiv engleza americană contemporană.

Deşi născut şi crescut într-o familie de evrei, în repetate rînduri Dylan a negat că ar fi credincios, nutrind convingerea că oamenii şi diferitele credinţe interpretează Biblia conform propriilor scopuri. Dumnezeu, spune Dylan, se află pretutindeni în jurul nostru, însă oamenii nici nu-L recunosc şi nici nu-L respectă: ca dovadă, iată ce i-au făcut lui Isus aici, pe pămînt. Însă deşi nu a admis că aparţine vreunei religii, la vîrsta de aproape douăzeci de ani a compus piesa „Long Ago, Far Away" („Cîndva, departe"), cu referinţe la tema profetului respins: „To preach of peace and brotherhood/ Oh, what might be the cost/ A man he did it long ago/ And they hung him on a cross./ Long ago, far away;/ These things don't happen/ No more, nowadays" („Să predici pacea şi frăţia/ Oare ce preţ ar avea?/ Un om a făcut-o cîndva/ Dar l-au răstignit pe cruce/ Cîndva, departe/ Aşa ceva nu se mai întîmplă/ În vremurile noastre")[2]. Albumul eponim de debut din 1962 conţine piesele „In My Time Of Dyin'", cu strigătul „Jesus gonna make my dyin' bed" („Isus îmi va aşterne patul morţii"), şi „Fixin' to Die", cu o rugăminte similară: „Tell Jesus to make my dyin' bed" („Spuneţi-i lui Isus să-mi pregătească patul morţii"). În 1963, la 22 de ani, Dylan vorbea din nou despre Cristos în capodopera sa „Masters of War" (Stăpînii războiului) şi „With God On Our Side" (Cu Dumnezeu de partea noastră), care include întrebarea cu implicaţii profunde dacă Iuda Iscarioteanul îl avea pe Dumnezeu de partea sa: după Dylan, decizia îi aparţine fiecăruia în parte.

După cum remarcă Bert Cartwright (1994), Cristos are mai multe înţelesuri în scrierile lui Dylan, însă cel mai important este acela de învingător al diavolului, după cum se poate observa în piesa „Ain't No Man Righteous, No Not One" (1981): „When I'm gone don't wonder where I be./ Just say that I trusted in God and that Christ was in me./ Say He defeated the devil, He was God's chosen Son/ And that there ain't no man righteous, no not one" („Cînd n-oi mai fi nu vă-ntrebaţi unde mă aflu./ Să spuneţi doar că am crezut în Domnul şi-n mine-a fost Cristos./ Mai spuneţi că El, fiul ales al Domnului, l-a-nfrînt pe diavol/ Şi că nimeni, absolut nimeni, nu-i fără de păcat").

Religia a ocupat dintotdeauna un loc important în cariera lui Bob Dylan: acesta şi-a văzut dintotdeauna muzica în termenii unei chemări spirituale; mai ales primele sale albume din deceniul al şaptelea abundă în imagini şi aluzii biblice, iar multe dintre piesele cunoscute drept protestatare sau angajate, datînd din această perioadă, sînt scrise în manieră apocaliptică. În 1966 Dylan afirma că Biblia conţine toate întrebările şi răspunsurile care pot preocupa omenirea. Deşi a scris multe cîntece de dragoste, revoluţionînd canonul prin introducerea elementului sarcastic, multe dintre acestea descriu iubirea de ordin spiritual şi divin. Ideea morţii ocupă un loc important în versurile sale, ceea ce îl determină pe Webb (2006: 14) să compare vocea atipică a acestuia cu aceea a unuia „care trăieşte de mult printre cei morţi", putînd spune

[2] Traducerea mea; toate traducerile din lirica lui Dylan îmi aparţin, dacă nu sînt atribuite altcuiva.

împreună cu Isaiia (50: 4) „Domnul Dumnezeu mi-a împrumutat limba celor înțelepți pentru ca să-i pot ajuta cu cuvîntul pe cei dezamăgiți".

Criticul Piero Scaruffi (1999) afirmă că religia este cheia interpretării întregii opere a lui Dylan, a cărei esență a fost de la început de natură religioasă, ca în viziunile sale apocaliptice asupra timpului prezent; pentru Scaruffi, Dylan este „profetul neo-creştinismului, un inflexibil propovăduitor al adevărului şi al poruncilor divine". Religia şi rockul sînt cele două fețe ale spiritului artistului. Profesorul Alan Jacobs (citat în Haack) notează că „în Dylan se întîlnesc profetul şi cîntărețul de blues: străvechile cîntece de jale ale Israelului întîlnesc cîntecele sclavilor de pe plantațiile de bumbac. De aceea, era limpede de la început că [...] Bob Dylan avea să devină [...] un simbol al istoriei sociale a religiei în America". Este interesant de remarcat că există mărturii ale unor conaționali ai săi care mărturisesc că au citit Biblia numai după ce i-au ascultat cîntecele.

Albumul *Highway 61 Revisited* din 1965 are un conținut spiritual atît de pregnant încît jurnalistul Michael Corcoran avea să se refere la respectivele versuri drept o traducere a Bibliei în termenii străzii (apud Marshall, 2002). Acest album este rezultatul unei etape noi în viața cantautorului, cînd se afla în căutarea adevăratului sens al vieții (Gilmour, 2004: 2). Anterior, în perioada 1961-1966, considerase Biblia „o parte a culturii populației sărace a Americii, cu care căuta să se identifice".

În piesa care dă titlul albumului, Dylan prezintă o versiune *hip* a dilemei filosofice a libertății de alegere a omului în fața lui Dumnezeu: „Oh God said to Abraham, „Kill me a son"/ Abe says, „Man, you must be puttin' me on"/ God said „No". Abe say „What?"/ God say „You can do what you want Abe but/ The next time you see me comin' you better run."/ „Well", Abe says, „Where do you want this killin' done?"/ God says, „Out on Highway 61" (Domnul îi spuse lui Abraham, „Să-mi ucizi un fiu"/ Abe zise „Doamne, cred că vrei să mă pui la-ncercare"/ Domnul spuse „Nu". Abe zise „Cum?"/ Domnul spuse „Fă cum crezi Abe însă/ Data viitoare cînd mă vezi să te fereşti"/ „Bine", zise Abe, „unde vrei ca să-l ucid?"/ Domnul spuse „Pe autostrada 61"). Dincolo de episodul biblic, versurile ascund o aluzie de natură autobiografică, Abraham fiind prenumele tatălui lui Dylan, în timp de Autostrada 61 trece prin localitatea sa natală, Duluth, Minnesota. Asemenea lui Isac şi lui Isus, Dylan se consideră jertfit. Autostrada 61 reprezintă pentru acesta ceea ce reprezintă fluviul Mississippi pentru Herman Melville şi Mark Twain, nelipsind de acolo predicatorii şi escrocii, intrigile, păcatul şi puterea. Viziunea lui Dylan asupra Americii, atunci ca şi acum, este una cinică, alienantă.

Imaginile jetfei sînt prezente în continuare în albumul „*Blood on the Tracks*" din 1975: în „Shelter from the Storm" Dylan îşi profesează din nou inocența prin asumarea imaginii lui Cristos: „She walked up to me so gracefully and took my crown of thorns" /"Se-apropie de mine grațios şi-mi luă coroana de spini" (strofa a 5-a, cf. Matei 27: 29; Marcu 15: 17; Ioan 19: 2); „In a little hilltop village, they gambled for my clothes"/ „Pe-un deal, într-un sătuc au aruncat la sorți pentru hainele mele" (strofa a 9-a, cf. Matei 27: 35; Marcu 15: 24; Luca 23: 34; Ioan 19: 23-24); „I offered up my innocence

and got repaid with scorn" / „Nevinovăția mi-a fost răsplătită cu dispreț" (strofa a 9-a, cf. Matei 27: 39-44; Marcu 15: 29-32; Luca 23: 35-39).

Arta lui Dylan naşte contradicții. Comparîndu-se în repetate rînduri în textele sale cu Cristos, este capabil să invoce întreaga narațiune biblică în doar cîteva cuvinte, prezentîndu-se în acelaşi timp drept martirul ori profetul respins în propria sa țară: folosirea imaginilor biblice îi furnizează paradigma care îi permite să-şi definească rolul său ca artist. Din acelaşi an datează şi albumul *John Wesley Harding*, cu cele peste şaizeci de aluzii biblice, şi considerat primul album de rock biblic conținînd, după Stephen Davis (apud Marshall, 2002), „noi psalmi acustici"; inițialele JWH reprezintă abrevierea cuvîntului Jahweh, numele ebraic al Creatorului.

După cum se ştie, atît Biblia creştină cît şi cea ebraică au exercitat o influență profundă asupra societății occidentale în general, şi asupra limbii şi literaturii engleze în particular. Northrop Frye (1981: XVIII-XIX), de pildă, se întreabă de ce Biblia „ocupă, impenetrabilă, chiar centrul moştenirii noastre culturale, asemenea sfinxului din Peer Gynt, zădărnicind toate eforturile noastre de a o ignora?". *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, de pildă, documentează prezența motivelor, citatelor şi aluziilor biblice în operele celor mai importanți autori, iar editorul general, David Lyle Jeffrey (1992: XIII), explică necesitatea proiectului prin aceea că cititorii contemporani ai literaturii engleze, pentru care Biblia rămîne o carte închisă, chiar „moartă", continuă să o „audă" în mod consecvent, inter alia. Pe de altă parte, în studiul său asupra romanului *Jane Eyre* de Charlotte Brontë, Catherine Brown Tkacz (1994: 3) scrie următoarele: „Autorul care a asimilat complet ideile şi imaginile creştinismului, cel căruia Biblia îi este familiară, şi care apoi lucrează liber cu aceste materiale, animîndu-le şi întrupîndu-le în modalități noi, poate fi considerat a avea o imaginație creştinizată". Michael Gilmour, în *Tangled Up in the Bible* (2004: 13), sugerează că în cazul lui Dylan, sintagma „imaginație biblică" ar fi probabil mai potrivită. Imaginația biblică a lui Dylan implică sintaxa excentrică inspirată din Scriptură (versiunea Regelui Iacob), precum şi structurarea cîntecelor sub formă de chemare şi răspuns, conform tradiției populației de culoare (Marqusee, 2003).

În ianuarie 1979, după întîlnirea cu doi pastori californieni, Dylan a primit botezul creştin, a cărui urmare în plan creativ au fost trei albume importante de gospel: *Slow Train Coming* (1979), cu influențe atît din Vechiul cît şi Noul Testament, *Saved* (1980) şi *Shot of Love* (1981), numite de Boucher (2004: 218) „artă ca magie". „Gotta Serve Somebody" (1979) este una dintre piesele cele mai semnificative de pe albumul *Slow Train Coming*: refrenul sugerează că „It might be the devil or it might be the Lord/ But you gotta serve somebody" („Fie diavolul, fie Dumnezeu/ Dar trebuie să slujeşti pe cineva"). În Iosua Navi 24.15 există un pasaj care vorbeşte despre necesitatea de a abandona orice alți idoli şi de a alege slujirea lui Dumnezeu: „And if it seem evil unto you to serve the Lord, choose you this day whom ye will serve" („Iar dacă nu vă place să slujiți Domnului, atunci alegeți-vă acum cui veți sluji"), temă reluată în Matei 6: 24: „No man can serve two masters: for either he will hate the one, and love the other; or else he will hold to the one, and despise the other. Ye cannot serve God and mammon" („Nimeni nu poate sluji la doi stăpîni; căci sau îl va urî pe unul şi îl va iubi pe celălalt,

sau va ține la unul, iar pe celălalt îl va disprețui. Nu puteți sluji lui Dumnezeu şi mamonei").

When He Returns (1979), ultima piesă a albumului, sugerează durerea care va însoți momentul în care „like a thief in the night/ He'll replace wrong with right/ When he returns" (Asemenea hoțului în toiul nopții/ Cu binele va alunga răul/ Atunci cînd se va întoarce") (cf. Matei 24: 42-44; Scrisoarea întîi către Tesaloniceni 5: 2), urmată de numeroase alte referințe biblice, de ex.: „For all those who have eyes and all those who have ears"/ „Pentru toți cei care au ochi să vadă şi urechi să audă" – retorică caracteristică Noului Testament, bazată pe un fragment din Vechiul Testament (cf. Iezechiel 12: 1-2). Procedeul a fost folosit de Dylan încă din primele sale piese, de exemplu „Blowin' in the Wind": „Yes'n'how many ears must one man have...?/ Yes'n'how many times must a man turn his head/ Pretending he just doesn't see?" („De cîte ori omul vede un rău/ Şi tace-ntorcînd capul său?/ [...] Cît de multe urechi necesare îi sunt?"[3]).

A doua strofă porneşte de la Matei 7: 14: „Because straight is the gate, and narrow is the way, which leadeth unto life and few there be that find it" („Dar cît de strîmtă este poarta şi cît de îngustă calea care duce la viață! Şi puțini sunt cei care o găsesc"), fragment care îşi află ecoul în cuvintele lui Dylan „Truth is an arrow, and the gate is narrow, that it passes through"/ „Adevărul e-o săgeată, iar poarta-ngustă/ Prin care să pătrundă". *When He Returns* operează intertextual cu o importantă cantitate de text biblic, fără a pierde din originalitate. Beckwith (2006: 147) notează că în cazul lui Dylan, folosirea Scripturii nu este gratuită, ci este rezultatul faptului că „viziunea creştină este adînc înrădăcinată în viziunea sa asupra lumii", după cum o dovedesc lecțiile morale şi principiile cu privire la natura umană, societate, justiție din scrierile sale.

În 1983 a urmat albumul *Infidels*, după ce Dylan studiase la un centru hasidic din Brooklyn (Heylin, 1995:242), fapt ce a încurajat speculațiile conform cărora renunțase la creştinism. Coperta interioară a albumului îl prezintă pe artist pe Muntele Măslinilor la Ierusalim. Alți critici, precum James W. Earl (1988), sugerează că „după primul val al renaşterii personale, [artistul] s-a redescoperit şi a reasimilat semitismul în modalități noi şi personale". Semitismul transpare într-adevăr din albumul *Infidels*, în ciuda faptului că Dylan nu a abandonat elementele creştine: piesa *Jokerman*, de pildă, obscură şi derutantă, nu poate fi înțeleasă înafara contextului biblic. Dată fiind ambiguitatea care domină piesa, mai mulți critici opinează că personajul principal îl reprezintă pe Cristos, anticristul, Israelul, sau chiar pe Dylan însuşi. John Henry (24) arată că în cărțile de Tarot, Creatorul este cel mai adesea asociat cu Jokerul. Dylan pare a şti acest lucru, atunci cînd îşi reprezintă personajul însoțit de „a small dog licking [his] face" („un cățel care îi linge fața"). În Tarot Jokerul este reprezentat însoțit de un cățel care îl prinde de picioare.

La începutul textului îl aflăm pe Jokerman „standing on the waters casting [his] bread" („umblînd pe ape împărțindu-şi pîinea") (cf. Cristos „pîinea vieții": Ioan 6: 48),

[3] Cf. Florian Pittiş, „Vînare de vînt", una dintre traducerile-adaptări ale sale din opera lui Dylan.

iar apoi „man shall not live by bread alone...” („nu numai cu pîine va trăi omul...”: Matei, 4: 4). Astfel Jokerman, cel care împarte pîinea, ar putea fi un simbol al lui Cristos predicatorul (cf. „cast thy bread upon the waters: for thou shalt find it after many days”/ „aruncă pîinea ta pe apă, căci o vei afla după multe zile”: Ecleziasticul 11: 1). Acest proverb al Vechiului Testament se află la baza Paştelui evreiesc, cînd firimiturile de pîine sînt aruncate în rîu ca simbol al curăţirii de păcat.

În timp ce Jokerman împarte pîinea, „distant ships are sailing into the mist” („la orizont apar nişte corăbii” (În Daniel „the ships of Chittim shall come against him”/ „corăbii din Chitim vor veni împotriva lui”; Antioh Epifanul reprezintă un anticrist timpuriu). Tot în timp ce Jokerman se află pe ape, „the eyes of the idol with the iron head are glowing” /„ochii idolului cu cap de fier licăresc” (În Daniel, 7:19-21 „fiara cu dinţi de fier” poartă războiu cu sfinţii). În aceeaşi strofă Jokerman este descris ca fiind „născut în timpul uraganului, cu cîte- un şarpe în fiecare mînă”/ „born with a snake in both of [his] hands while a hurricane was blowing”. La naşterea lui Heracle, „Hera i-a aşezat în leagăn doi şerpi mari, care nădajduia că aveau să-l ucidă” (Wilkinson 1998: 65). În literatura creştină, Heracle apare uneori asociat cu Cristos, dată fiind profeţia biblică conform căreia Cristos avea să distrugă şarpele (cf. Geneza 3: 14-15). Soarele „apune repede”, iar Jokerman se înalţă „and says goodbye to no one”/„fără a-şi lua rămas bun de la nimeni”. Soarele la apus poate simboliza moartea lui Cristos, iar înălţarea lui Jokerman poate simboliza învierea. În Biblie, Cristos s-a reîntîlnit cu discipolii, a vorbit cu aceştia, însă nu şi-a luat rămas bun de la ei, spunîndu-le în schimb „şi iată, eu sunt cu voi în toate zilele, pînă la sfîrşitul lumii”, cf. Matei 28: 20).

Jokerman este descris mai departe drept „a man of the mountains” /„un om al munţilor” (cf. „cînd a coborît de pe munte, îl urmau mulţimi numeroase” Matei 8: 1), „a manipulator of crowds”/ „cel care manipulează mulţimile”, „a dream twister”/ „cel care răstoarnă visele/ stăpîn al viselor”, „friend to the martyr, a friend to the woman of shame”/ „prieten al martirului, prieten al femeii pîngărite”, caracteristici lesne asociabile cu Cristos. În ceea ce priveşte „manipularea”, Cristos s-a adresat mulţimii în parabole, „pentru ca văzînd să nu vadă şi auzind să nu înţeleagă”, cf. Luca 8: 10; Matei 13: 13). În continuare Dylan revine la Vechiul Testament, adresîndu-i-se lui Jokerman: „Well, the Book of Leviticus and Deuteronomy/ The law of the jungle and the sea are your only teachers” („Ei bine, Leviticul şi Deuteronomul/ Legile junglei şi-ale mării sînt singurii tăi dascăli”).

Asocierea personajului central cu Cristos transpare şi din următoarele cîteva versuri: „In the smoke of the twilight on a milk-white steed,/ Michelangelo indeed could have carved out your features/ Resting in the fields, far from the turbulent space” („În negura amurgului, călare pe-un cal alb ca laptele/ Păreai sculptat de însuşi Michelangelo/ Acolo pe cîmpuri, departe de lumea zbuciumată”). În Apocalipsul Sfîntului Ioan 19: 11-13, Cristos călăreşte un cal alb: „şi, iată, un cal alb: cel care şedea pe el este numit „Credincios” şi „Vrednic de crezare” [...] iar numele lui este „Cuvîntul lui Dumnezeu”, iar în Marcu 6: 31-32 le spune discipolilor, „veniţi voi singuri, într-un loc retras, şi odihniţi-vă puţin”.

În continuare, Dylan se îndepărtează de personajul principal, pentru a se concentra asupra lumii contemporane violente şi corupte, sau, posibil, a Israelului: „Well, the rifleman's stalking the sick and the lame,/ Preacherman seeks the same, who'll get there first is uncertain./ Nightsticks and water cannons, tear gas, padlocks,/ Molotov cocktails and rocks behind every curtain,/ False-hearted judges dying in the webs that they spin,/ Only a matter of time until the night comes stepping in" („Ei bine, soldaţii sînt pe urmele celor bolnavi şi infirmi/ Profeţii de-asemenea; care vor fi primii, încă nu se ştie./ Bîte, tunuri cu apă, gaz lacrimogen, zăvoare/ Cocteiluri Molotov şi pietre-n spatele fiecărei ferestre/ Judecători corupţi care sfîrşesc în propriile ţe/ Şi nu mai e mult pînă la căderea nopţii"). Finalul pare astfel a face referinţă la anticrist. Preferînd ambiguitatea între Cristos şi anticrist, Dylan pare a atrage atenţia asupra pericolului profeţilor mincinoşi care, aşa cum se întîmplă în piesa „Slow Train Coming", vin în numele lui Dumnezeu. Ambiguitatea ar putea totodată sugera dificultatea pe care o implică alegerea căii drepte: „şi Satana însuşi se preface că este un înger al luminii" (cf. 2 Cor.11: 14).

Majoritatea aluziilor biblice apaţin Vechiului Testament, iar piesa pare situată în universul postapocaliptic babilonian al celor pierduţi: „It's a shadowy world, skies are slippery gray,/ A woman just gave birth to a prince today and dressed him in scarlet./ He'll put the priest in his pocket, put the blade to the heat,/ Take the motherless children off the street/ And place them at the feet of a harlot./ Oh, Jokerman, you know what he wants" („În lumea umbrelor cu cerul cenuşiu/ O femeie a adus pe lume azi un prinţ şi l-a-mbrăcat în purpuriu./ El de preoţi va uita, însă cuţitul îl va-ncinge/ Va strînge de pe străzi orfanii/ Pe care-i va aşeza la picioarele unei prostituate./ O, Jokerman, tu ştii ce vrea").

Jokerman explorează astfel ambiguitatea, însă Jokerman este totodată Dylan însuşi: autoironia şi parodia vizează paralele dintre Dylan artistul, personaj public mitic pe de o parte, şi Cristos, personaj public mitic şi fiu al Creatorului. Aidan Day (1988: 142) scrie că în *Jokerman* Dylan adoptă poziţia Jokerului ca simbol al naturii umane, ambivalente şi bizare. După Michael Gray (2006: 359), termenul 'Jokerman' parodiază ideea de 'Superman', iar versurile conţin aluzii la ideile lui Jung cu privire la mitul eroului, precum şi o paralelă între ideea acestuia de 'umbră' şi ideea iudeo-creştină privind păcatul originar, ajungîndu-se astfel la esenţa fiinţei umane – lumină şi întuneric. Michael Miller (1987: 128) sugerează că Jokerman este „spiritul satanic, contestatar" din fiecare fiinţă umană, iar Clinton Heylin (2001) notează că Jokerman vorbeşte despre lupta pe care o implică identificarea adevăratului Mesia dintre ceilalţi falşi profeţi care încearcă să i se substituie. Jokerman este astfel polimorf: proscris, impostor, demon, profet, şaman, magician; nu poate scăpa dualităţii lui Dylan şi simultaneităţii contrariilor „Shedding off one more layer of skin, / Keeping one step ahead of the persecutor within" („Leapădă înc-un rînd de piele/ Mereu c-un pas în faţa persecutorului din el").

Ecleziasticul este cartea Vechiului Testament care a influenţat multe piese ale lui Dylan; aceasta este de fapt singura carte a Bibliei care lasă loc îndoielii, care îl pune la încercare pe cel înclinat către meditaţie, datorită reflecţiilor sale asupra caracterului

trecător al vieții („deşertăciunea deşertăciunilor, toate sunt deşertăciuni", cf. Ec. 1: 2). Astfel piesa „It's Alright, Ma (I'm Only Bleeding)" din 1965 face referire la limitele înțelegerii umane, dar şi la modul în care înțelepții şi nebunii primesc aceeaşi răsplată: „Although the masters make the rules/ For the wise men and the fools/ I got nothing, Ma, to live up to" („Stăpînul cîntă, ceilalți joacă,/ Deştept sau prost, tot tre's-o facă[4]/ Ce mi-a mai rămas, mamă, să respect ?[5] (cf. Ec. 2: 115-16: „Aceeaşi soartă ca şi cel nebun avea-voi şi eu; atunci la ce îmi foloseşte înțelepciunea?/ Şi am zis în mintea mea că şi aceasta este deşertăciune. Căci pomenirea celui înțelept ca şi a celui nebun nu este veşnică, fiindcă în zilele ce vor veni amândoi vor fi uitați; atunci înțeleptul moare ca şi nebunul").

Dylan acordă o atenție deosebită intertextualității, surselor şi influențelor care îi alimentează textele, după cum se poate observa din versurile sale intitulate „11 Outlined Epitaphs", publicate în 1964 împreună cu albumul *The Times They Are A-Changin*: „Recunosc: sînt un hoț de gînduri/ nu însă unul de suflete/ creez şi recreez/ pornind de la ceea ce stă-n aşteptare/ căci nisipul de pe țărmuri/ clădeşte multe castele/ pornind de la ceea ce-a fost deschis/ înaintea mea/ o vorbă, un sunet, o poveste, un vers/ chei pe-aripa vîntului/ care-mi descuie mintea/ şi-mi aerisesc dulapul cu gînduri/ eu unul nu mă las în voia cugetării/ întrebîndu-mă şi pierzînd vremea/ căutînd gînduri încă negîndite/ şi vise încă nevisate/ idei noi încă nescrise/ şi vorbe noi să-mi umple rima/ (dacă rimează, bine/ dacă nu, nu/ dacă-mi vine, bine/ dacă nu, nu)"[6]. În cazul piesei „Jokerman", multiplicitatea sensurilor nu poate fi descifrată decît în contextul biblic. David E. Anderson (2005) notează că Dylan ar putea face parte din ultima generație pentru care limbajul biblic funcționează nu ca dogmă, ci ca aluzie literară.

Bibliografie

Anderson, David E, 2005, „Bob Dylan: American Adam"
<www.**pbs.org**/wnet/religionandethics/week824/exclusive.html

Andrieş, Alexandru, 1991, *La mulți ani, Dylan!*, Editura Pronto, Braşov

Ball, Gordon, „Dylan and the Nobel", în *Oral Tradition,* 22/1, 2007, p. 14-29

Barthes, Roland, 1970, *S/Z*, Editura Seuil, Paris

Beckwith, Francis J., 2006, „Busy Being Born Again: Bob Dylan's Christian Philosophy", în Vernezze, Peter & Carl J. Porter, *Bob Dylan and Philosophy. It's Alright, Ma (I'm Only Thinking)*, Open Court Publishing Co., Chicago and La Salle, ILL

Biblia Ortodoxă. http://www.bibliaortodoxa.ro/

Bickford, Ian. 2008. „Bob Dylan", în *American Writers. Supplement XVIII: A Collection of Literary Biographies*, Gale Cengage, Farmington Hills, MI, p.19-34

Boucher, David, 2004, *Dylan &Cohen. Poets of Rock and Roll*, Continuum, London & New York

[4] Cf. Alexandru Andrieş, „E bine, mamă, doar că pierd sînge", *(La mulți ani) Dylan*, Braşov: Pronto, 1991 (traduceri-adaptări din opera lui Dylan).

[5] Traducerea mea.

[6] Traducerea mea.

Bowman, Wayne D., 1998, *Philosophical Perspectives on Music*, Oxford University Press, New York & Oxford

Brown Tkacz, Catherine, „The Bible, în *Jane Eyre*, în *Christianity and Literature*, 1994, p. 44:3

Cartwright, Bert, „Talkin' Devil With Bob Dylan", în *The Telegraph* # 4, 1994 http://www.expectingrain.com/dok/who/d/devil.htm

Cella, Paul, 2009, „The Patriotic Bob Dylan" http://newledger.com/2009/03/the-patriotic-bob-dylan/

Davey, Frank, 1969, „Leonard Cohen and Bob Dylan: poetry and the popular song" http://www.ckk.chalmers.se/guitar/LC3.html

Day, Aidan, 1988, *Jokerman: Reading the Lyrics of Bob Dylan,* Blackwell Science

Earl, James W., „Beyond Desire: The Conversion of Bob Dylan", în *University of Hartford Studies in Literature*, 1988, 20:2, p. 46-63

Frye, Northrop, 1981, *The Great Code: The Bible and Literature,* Academic Press, Toronto

Gilmour, Michael J., „They Refused Jesus Too: A Biblical Paradigm in the Writing of Bob Dylan", în *Journal of Religion and Popular Culture,* 2002, vol. I., University of Saskatchewan Press

Gilmour, Michael J., 2004. *Tangled Up in the Bible: Bob Dylan and Scripture*, Continuum, New York & London

Gray, Michael, 2006, *Bob Dylan Encyclopedia*, Continuum, New York

Haack, Denis, „Bob Dylan: Troubadour with a message" http://sites.silaspartners.com/partner/Article_Display_Page/0

Heim, Joe, 2009, "Bob Dylan, Serving Us a 'Life Sentence'"
http://washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2009/04/27/AR2009042703757.html

Heylin, Clinton, 1996, *A Life in Stolen Moments: Day by Day 1941-1995,* Schirmer Books, New York

Jeffrey, David Lyle (ed.), 1993, *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature,* Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids

Lebold, Christophe, „A Face like a Mask and a Voice that Croaks: An Integrated Poetics of Bob Dylan's Voice, Personae and Lyrics", în *Oral Tradition* 2007, 22/1, p. 57-70

Marcus, Greil, 1997, *The Old, Weird America: The World of Bob Dylan's Basement Tapes*, Picador, NewYork

Marqusee, Mike, 2003, *Wicked Messenger: Bob Dylan and the 1960s*, Seven Stories Press, New York

Marshall, Scott with Marcia Ford, 2002, *Restless Pilgrim. The Spiritual Journey of Bob Dylan,* Relevant Books, Lake Mary, FL

McCloud, Sean, „Popular Culture Fandoms, the Boundaries of Religious Studies, and the Project of the Self", în *Culture and Religion,* 2003, vol.4, no 2, p. 187-206

McClure, Michael, „The Poet's Poet", în *Rolling Stone,* 1974, March 4, p. 33-34

Miller, Michael A., 1987, *Hard Rain/ Slow Train: Passages about Dylan*, private printing, Denver, CO

Noul Testament (Traducere, introduceri şi note pr. Alois Bulai şi pr. Anton Budău), 2002, Sapientia, Iaşi

Pittiş, Florian, „Bob Dylan, profetul unei generații" http://www.radio3net.ro/dylan-en/

Scaruffi, Piero, 1999, „Bob Dylan" http://www.scaruffi.com/vol1/dylan.html
Sylvan, Robin, 2002, *Traces of the Spirit: The Religious Dimension of Popular Music*. New York University Press, New York
Van der Leeuw, Gerardus, 1986/ 1938, Foreword by Ninian Smart and „Epilegomena", în *Religion in Essence and Manifestation*,Princeton University Press: IX-XIX; 671-695
Webb, Stephen H., 2006, *Dylan Redeemed: From Highway 61 to Saved,* Continuum, New York & London
Wilkinson, Philip, 1998, *The Dorking Kindersley Illustrated Dictionary of Mythology*, Dorking Kindersley, New York
Yudelson, Larry, 1999, „Jokerman Explicated and Unenchanted", *Dylan and the Jews*. <http://www.wll.com/user/yudel/Jokeralt.html>.

Ipostazierea feminității între sacru şi profan

Victoria HUIBAN

La présente étude envisage les diverses formes que la féminité a prises le long du temps, entre la statuette du plus profond de l'âge paléolithique et les figures féminines que l'histoire lointaine ou récente nous fournit à profusion. Nous avons constaté qu'elles se rangent ou bien sous le signe du sacré (Eve, la Sainte Vierge, Marie-Madeleine), ou bien sous celui que le mythe et la légende auréolent à la fois (Sémiramis, Schéhérézade, Aliénor, Héloïse, Yseut). Devenues symboles archétypaux, elles ont exercé une forte influence formatrice sur les grandes idées qui ont créé le concept de féminité, si contestée le plus souvent, mais portant, dans ses traits définitoires, l'image même de la femme éternelle: beauté, pureté, force de séduction, don de la création, soif d'amour et de tendresse, etc. Le fait est qu'aucun paradigme ne peut circonscrire l'essence de la féminité, car elle reste insondable, vu la diversité de ses facettes.

Dintotdeauna omul a tins către esenţe, a rîvnit să descopere sîmburele de absolut din care se nutreşte fiinţarea noastră, între devenire şi uitare. Această aspiraţie dezvăluie natura divină a sufletului, frîntură de lumină trimisă de Dumnezeu pe pămînt; sedus de jocul voluptuos al formelor întrezărite în materia informă, s-a lăsat încătuşat, dar a rămas cu nostalgia absolutului din care s-a desprins. De aceea acest suflet, „aventuros şi creator în aventură", reprezintă „întruchiparea desăvîrşită a mitului, în îmbinarea cunoaşterii trecutului originar cu presimţirea de sfîrşit a timpului" (Mann, 1977:73). Sfîşiat deseori între amintirea desăvîrşirii divine şi tentaţiile seducătoare ale voluptăţii, sufletul se proiectează dual, în formele materiei, prin anima şi animus, „personificare a unei naturi feminine în inconştientul bărbatului şi a unei naturi masculine în inconştientul femeii". În acest fel se cristalizează mitul eternului feminin, avînd ca centru iradiant „imaginea femeii eterne", făurită dintr-un „conglomerat ereditar inconştient, provenit din timpuri străvechi şi îngropat în sistemul viu, un «tip» («arhetip») obţinut din toate experienţele ancestrale legate de fiinţa feminină, un rezultat al tuturor impresiilor despre femeie" (Jung, 2008: 460). În acest sens, esenţa feminităţii se păstrează aceeaşi, pentru că nimic nu ar putea spulbera fantasmele inconştientului colectiv făurite din patosul trăirilor şi din arzătoare dorinţe. „Proliferarea reprezentărilor feminine de-a lungul secolelor ne învaţă mai mult despre inconştientul bărbaţilor de odinioară şi de azi: multe reprezentări, care par vechi în ochii ştiinţei sau ai evoluţiei sociale, nu au pierdut nimic din puterea lor de evocare imaginară"[1].

[1] André (1997:17). Spre exemplificare, autorul îl citează pe Platon, care în *Timaios*, afirma: „La femei, ceea ce numim matrice sau uter este un animal în interiorul lor, un animal care are poftă de a

Astfel, primele reprezentări ale ideii de feminitate datează din paleolitic: „peste o sută de statuete feminine – din argilă, piatră, os sau fildeş – descoperite în mai multe staţiuni, din Siberia pînă în Franţa, şi denumite ironic de arheologi *Venere*" , căci nu sunt decît „nuduri de femei obeze cu forme extrem de planturoase" (Drâmba, 1984: 30), reflectînd ideea maternităţii şi avînd, probabil, o funcţie magică legată de cultul fecundităţii. Ele evocă un timp al matriarhatului în care domina figura Mamei, ipostaza primordială a eternului feminin, ilustrată de Goethe prin temutele şi atotputernicele Mume, „păzitoarele esenţelor imuabile şi eterne din care-şi trag originea existenţele particulare" (Goethe, 1982: 513): „Mari Zeie domină-n singurătate,/ De loc şi mai ales de timp uitate,/ Vorbim de ele în perplexitate" (Goethe, 1982: 222). Asemenea lor sînt Moirele sau Parcele, care ţes destinul nostru, iar în clipa hotărîtă, curmă firul vieţii.

Însă această putere sacră cu care a fost investită femeia presupune o ambivalenţă: ea este izvorul vieţii, dar şi al devenirii întru moarte, căci, prin puterea procreaţiei, dăruieşte veşmînt de carne pieritoare sămînţei în care se afla doar promisiunea fiinţării, increatul. „Această ambiguitate fundamentală a femeii dătătoare de viaţă şi vestitoare a morţii a fost resimţită de-a lungul secolelor şi exprimată mai cu seamă prin cultul zeiţelor – mume…Ea este potir de viaţă şi de moarte. Este asemenea acelor urne cretane care păstrau apa, vinul şi grînele, dar şi cenuşa defuncţilor" (Delumeau, 1986: 196–197). Aceeaşi idee apare şi la Georges Duby, care constată că, în Evul Mediu, această dualitate reprezintă adevărata forţă a feminităţii: „În secolul al XII-lea, puterea, misterioasa, neliniştitoarea, incontestabila putere a femeilor provine din faptul că, asemenea pămîntului roditor, viaţa iese din măruntaiele lor şi, atunci cînd se stinge, ea se întoarce către ele ca înspre pămîntul gata să o primească. Cele două funcţii ale feminităţii, maternă şi funerară, o desemnau se pare pe femeie să se îngrijească de cele necesare înmormîntării, de serviciile pe care strămoşii le cereau de la cei vii" (Duby 2000: 115). În această idee găseşte Simone de Beauvoir (2006: 35) sursa angoasei masculine în faţa feminităţii: „Născut din trup, bărbatul se realizează în dragoste ca trup, iar trupul este promis pămîntului. Prin aceasta se confirmă alianţa dintre Femeie şi Moarte; marea Femeie cu coasa este figura inversată a fecundităţii care face să crească spicele. Dar ea apare şi ca îngrozitoarea mireasă al cărei schelet se descoperă sub tandra carne înşelătoare".

O asemenea viziune, atît de răspîndită şi în poveştile ce însoţesc mitul eternului feminin, se datorează poate şi concepţiei creştine, conform căreia, prin Eva, Adam a pierdut paradisul, aşadar eternitatea, fiind astfel supus devenirii şi, implicit, morţii. Nu e de mirare că predicatorii evului mediu au iscat un veritabil război împotriva femeii, ajungînd la una dintre cele mai cumplite mistificări ale ideii de feminitate. Celebră, în acest sens, este *De planctu ecclesiae* (*Plîngerea Bisericii*), scrisă de franciscanul Alvaro Pelajo în 1330, la cererea papei Ioan al XXII-lea, în care se enumerau 200 de vicii şi nelegiuiri ale femeii. Din această carte se inspiră şi Benedicti, în *Malleus Maleficarum*,

face copii; şi atunci cînd, în ciuda vîrstei propice, el rămîne mult timp fără fruct, se impacientează şi suportă rău această stare; el rătăceşte în tot corpul, obturează pasajele aerului, interzice respiraţia, aruncă în angoasele extreme şi produce şi alte boli de tot felul". Poate de aici se inspiră Freud cînd formulează teoria angoasei de castrare.

decodificînd cuvîntul MVLIER astfel: „M: la femme mauvaise est le mal des maux; V: la vanité des vanités; L: la luxure des luxures; I: [ira]: la cholère des cholères; E: (aluzie la Erinii): la furie des furies; R: la ruyne des royaumes" (Delumeau, 1986: 225).

Astfel de interpretări tendențioase şi virulent misogine au dominat nu numai Evul Mediu, ci şi Renaşterea, declanşînd cumplita vînătoare de vrăjitoare şi înecînd în veninul urii orice încercare de a reabilita femeia. Această imagine degradantă a feminității își are sorgintea în tendința Bisericii de a diaboliza femeia, în opinia lui Jean Delumeau (1986: 225), ca să justifice astfel păcatele clericilor care nu îşi puteau înfrîna poftele carnale: „un libido reprimat […] s-a preschimbat în agresivitate. Ființe frustrate din punct de vedere sexual şi care nu puteau ignora ispitele, au proiectat asupra aproapelui ceea ce nu voiau să identifice în ei înşişi".

Dintr-o altă perspectivă, Paul Evdokimov (1995: 265) denunță, la rîndul lui, «sterilitatea faptului de a transfera greşeala asupra femeii prin „complexul lui Adam", complex cu totul masculin: *femeia pe care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom şi am mîncat* (Fac. 3: 12)». Consecințele nefaste ale acestui complex sunt evidente la Tertulian, care incriminează femeia: „Tu veşnic ar trebui să fii cernită, acoperită cu zdrențe şi cufundată în pocăință, ca să-ți răscumperi păcatul de-a fi dus la pierzanie neamul omenesc..Femeie, tu eşti poarta diavolului"[2]. O astfel de imagine a femeii pare să sfideze însăşi ideea de feminitate, care ar trebui să însemne frumusețe, splendoare, strălucire, grație, armonie, dăruire, tandrețe, căci rostul femeii este să înfrumusețeze viața, să o lumineze, nu să o întunece, în această ipostază de sclavă umilă, zdrențuită şi veşnic plîngătoare, reprezentînd mai curînd antifemeia.

Dacă, pentru Sfinții Părinți, femeia apare ca o poartă a infernului, o făptură blestemată, predestinată răului, în care colcăie toate păcatele, pentru cavaleri şi trubaduri, ea este o poartă a paradisului, aşa cum o vede Dante. Însă şi această imagine idealizată a feminității poartă cu sine umbra mistificării. Acest fenomen, cunoscut în evul mediu ca *iubire curtenească*, își are originea, în opinia lui Denis de Rougemont, fie în tantrism, care se centrează pe principiul feminin al lui şakti, „forța ascunsă care însufleţeşte cosmosul şi îi susține pe zei" (De Rougemont, 1987: 128), fiind Zeiță, Soție şi Mamă, fie în catarism, în care femeia apare în două ipostaze contrare: momeală folosită de diavol pentru a atrage sufletele în corp sau „principiu feminin, preexistent creației materiale", Sophia (De Rougemont, 1987: 81). De aceea trubadurii o evocă cu atîta patimă, ce atinge chiar idolatria, într-un elan care ajunge pînă la sacrificiu: „Ia-mi viața în dar, frumoasa mea cea neîndurătoare, numai să-mi îngădui să năzuiesc prin tine la cer" (Uc de Saint Circ, apud De Rougemont, 1987: 132). Iată cealaltă fațetă a feminității, prin care femeia devine *donna angelicata*, călăuza în Paradis a bărbatului sau ipostaziere a spiritului, *Anima*, „ aceea pe care sufletul încătuşat în trup o cheamă cu o iubire nostalgică pe care numai moartea o va putea împlini" (De Rougemont, 1987: 95).

Paradoxal, această ambivalență a ideii de feminitate este ilustrată de una dintre figurile celebre ale Evului Mediu, a cărei existență se înscrie în istorie, deci, într-un posibil adevăr al reprezentării femininului: Aliénor, moştenitoarea ducatului Aquitaniei,

[2] Delumeau (1986: 203). Finalul citatului („*Femeie, tu eşti poarta diavolului*") apare şi la Simone de Beauvoir, Paul Evdokimov, Mihaela Miroiu etc

soție a doi regi (la 13 ani, căsătorită cu Ludovic al VII-lea al Franței, apoi, după un divorț scandalos, cu Henric, regele Angliei), mama lui Richard şi a lui Ioan. În jurul ei s-au țesut nenumărate legende. „Aliénor a fost prezentată, rînd pe rînd, ca o victimă plăpîndă a cruzimii reci a celui dintîi soț al ei, neisprăvit şi mărginit, a celui de-al doilea soț, brutal şi nestatornic, sau ca femeie liberă, stăpînă pe ea, înfruntîndu-i pe preoți, bravînd morala bigoților, reprezentantă a unei culturi strălucitoare, înfloritoare şi pe nedrept înăbuşită, cultura occitană, luptătoare împotriva unei sălbăticii fățarnice dar înnebunindu-i mereu pe bărbați, uşuratică, nurlie şi batjocoritoare. Nu este ea înfățişată, chiar şi în lucrările cele mai austere, ca „regina trubadurilor", îngăduitoarea inspiratoare a acestora?" (Duby, 2000: 11). Pluralitatea trăsăturilor atribuite acestei regine, uneori contradictorii, ilustrează pregnant un posibil adevăr despre femeie: ea poate fi castă şi pasională, puternică, dar şi delicată, iubitoare şi răzbunătoare în acelaşi timp.

Această complexitate contrastantă a feminității este ilustrată şi de Heloïse, starețа abației de la Argenteuil, evocată de Pierre de Cluny, Jean de Meung, Petrarca, Rousseau, Diderot, Rilke etc. Sedusă de dascălul său, Abélard, ea este obligată să se căsătorească cu el, deşi prețuieşte mai mult decît orice libertatea, mai ales în iubire. De aceea, „această Heloïse a visurilor noastre este campioana iubirii libere, care a refuzat căsătoria deoarece ea încătuşează şi transformă în datorie dăruirea gratuită a trupurilor; este femeia pătimaşă, mistuită de senzualitate sub haina ei mînăstirească, este răzvrătita ce-l înfruntă chiar pe Dumnezeu; este foarte precocea eroină a unei eliberări a femeii" (Duby, 2000: 46). În corespondența ei cu Abélard, George Duby descoperă „expresia feminității în toată puritatea ei" prin intensitatea pasiunii străluminată de amintirea voluptății. Ea ajunge totuşi să descopere în sine, în primul rînd, puterea de a transfera această pasiune într-un plan spiritual, sacru, prin iubirea de Hristos.

Aceeaşi putere de a-şi transcende senzualitatea, ajungînd la mîntuire şi la extazul mistic al iubirii pentru Hristos, o transformă pe Maria – Magdalena dintr-o presupusă păcătoasă într-o sfîntă. O iubire care transgresează limitele umanului, în care fidelitatea şi forța credinței aduc revelația, devine modelul atitudinii umane în fața sacrului. Poate aceasta este cauza pentru care, încă din epoca medievală, a apărut un cult al „logodnicei lui Isus". În ea se îngemănează şi figura Ispititoarei, şi aceea a femeii mîntuite, devotate şi purificate prin credință. Ea simbolizează natura feminină, nu prin „aplecarea către desfrîu, ci prin slăbiciune, sfială, dar mai ales prin iubire fierbinte, acea efervescență a feminității care este prezentată ca o virtute majoră" (Duby, 2000: 30). De altfel, există doctrine în care Maria-Magdalena întruchipează, de fapt, un cult al frumuseții feminine sacre, femeia predestinată lui Isus, fiind asociată cu mult rîvnita Cupă a Graalului în care s-a păstrat sîngele lui Isus, sămînța sacră. În reprezentările artistice, ea apare sub semnul unei ambiguități tulburătoare: „Îmbrăcate doar cu propriile plete, Magdalenele lui Caravaggio, Del Cairo, Correggio sau de Latour contemplă un craniu sau o amintire intensă. Copleşite, ele îşi deschid gura şi îşi desfac mîinile" (Vuarnet, 1996: 11). Între senzualitate şi extaz mistic, aceste „întrupări ale unei feminități superlative" par a reflecta întîlnirea *sufletului–logodit* cu „el însuşi în feminitate (un soi de feminitate construită şi secundă); el se manifestă prin femeie, sau cel puțin printr-o metaforă feminină,

înţelegîndu-se că o asemenea metaforă desemnează *celălalt dintre cele două sexe*" (Vuarnet, 1996: 14).

Dacă *amantele abisului*, cum le numeşte Vuarnet pe sfinte, trăiesc pasiunea mistică aflate parcă sub puterea unei vrăji, blonda Iseut, făurită dincolo de graniţele realului, în lumea ficţiunii, chiar descoperă iubirea prin magie. Promisă regelui Marc, ea bea din filtrul magic, îndrăgostindu-se de Tristan. Pentru a-şi împlini iubirea, ea devine vicleană, abilă, se foloseşte de orice tertipuri şi înfruntă orice obstacol. Astfel, în „această figură exemplară a feminităţii" , misoginii au considerat că „se întrupează primejdia ce vine de la femei, răul acela, fermentul păcatului, pe care toate fiicele Evei, inevitabil, îl poartă în ele, partea blestemată a feminităţii" (Duby, 2000: 75). Şi totuşi, atunci cînd Isolda vine să-şi regăsească iubitul, aflînd de moartea lui (provocată, de fapt, de gelozia unei femei), ea se stinge de durere, asemenea castei logodnice a lui Roland, Aude, dezvăluind un devotament şi o iubire mai presus de fire, mai presus de viaţă. De aceea, poate, Georges Duby ajunge să dea pildă bărbaţilor femeia, căci ea este mai puternică decît ei prin capacitatea de a arde din dragoste. Şi tocmai în această putinţă de a iubi total, intens şi sfîşietor rezidă forţa feminităţii.

În ce măsură oare aceste figuri feminine celebre reflectă un posibil adevăr care să poată fi regăsit în orice femeie este greu de spus. Însetate de putere sau de iubire, intrigante sau devotate, fidele sau înşelătoare, femeile pot lua înfăţişări diferite. De pildă, chipul Semiramidei, care, deghizată într-un ostaş, se avîntă cutezătoare în luptă, însufleţind oştirea şi aducînd victoria lui Ninus, regele Assurului. Acesta, vrăjit de frumuseţea şi curajul ei, o ia de soţie. Devenită regină, se pare că a pus la cale moartea lui Ninus, visînd puterea absolută. Numele ei este legat de imaginea fascinantă a grădinilor suspendate, un paradis de culori înălţat pe colonade de alabastru. Dar fascinaţia puterii şi beţia gloriei aduc cu sine, mai devreme sau mai tîrziu, tragica prăbuşire. Răzvrătirea porneşte tocmai de la fiul său, singurul pe care, poate, l-a iubit cu adevărat: răpit şi crescut de preoţi, care au înrădăcinat în el ura faţă de Semiramida, se pare că şi el a încercat să-şi ucidă mama (ca şi Oreste, într-un alt timp, într-un alt loc). Adînc mîhnită, presimţindu-şi sfîrşitul, Semiramida nu vrea să piară în umilinţa înfrîngerii, de aceea dispare fără urmă. Iar legenda spune că a fost luată de albe porumbiţe. „Şi de atunci, de-a lungul multor evuri, de cîte ori, spre zori, stolul înzăpezit al porumbiţelor îşi ia zborul, poporul din Assur îşi închipuie că ele poartă pe aripile lor pe Semiramida" (Văcărescu, 1998: 21).

Dacă Semiramida-Sammuramat, cea crescută în deşert, cu numele său melodios şi dulce ca gînguritul porumbeilor, a fost dominată de frenezia gloriei şi a măreţiei, pe care le-a gustat din plin, Ariadna s-a lăsat subjugată de iubire. Ea este fiica regelui Minos şi a blestematei Pasifae, cea care a zămislit Minotaurul dintr-o împerechere monstruoasă, şi sora mai mare a Fedrei, şi ea victimă, mai tîrziu, a unei pasiuni devoratoare pentru fiul său vitreg, Hipolit. Fecioara divină ţese, în caierul pregătit pentru Tezeu, şuviţe de aur din părul său, luminînd drumul eroului prin labirint şi ajutîndu-l să iasă învingător din glorioasa aventură a uciderii Minotaurului. Apoi ea pleacă spre Atena cu seducătorul său iubit, care însă o părăseşte pe insula Naxos. Chiar dacă, mai tîrziu, Dionysos o salvează şi îi oferă uitarea, ea devine un „simbol veşnic al femeii jertfite şi dezamăgite, al femeii pe

care iubirea o preface, făcînd-o să se înflăcăreze şi o distruge" (Văcărescu, 1998: 87). Eroina iubirii trădate ne aminteşte fiecăreia dintre noi că putem oricînd să fim părăsite de cel căruia ne-am dăruit cu totul. Aceasta este întunecata umbră care ne bîntuie sufletul chiar şi în clipa fericirii. În această teamă de a pierde dragostea se află sursa angoasei feminine, în opinia lui Freud (apud André, 1997: 131). Poate că în fiecare femeie adastă o Ariadnă... . Şi dacă „fiecare din noi închide în sine o Ariadnă, ea poate să întruchipeze şi dîrzenia pătimaşă şi chiar himera tinerească fermecătoare ce, părăsită de noi, lipsită de orice nădejde, cade pradă somnului, pe o insulă oarecare, un Naxos al simţirii noastre lăuntrice, unde, într-o zi, vine să o surprindă, să o deştepte şi să o poarte spre fericire un zeu mai îndurător decît Tezeu" (Văcărescu, 1998: 89). Căci numai o iubire nouă poate alina sufletul mistuit de suferinţa iubirii trădate, numai un alt ideal poate să ne salveze din cenuşiul rutinei şi să retrezească în noi bucuria de a trăi.

Uneori acest ideal poate căpăta strălucirea fascinantă a unui joc de-a viaţa şi de-a moartea. Iar eroina perfectă pentru acest joc a fost Şeherezada, regină a născocirilor minunate. Acest nume are timbru de poveste, de nesfîrşită poveste în care se ţes toate peripeţiile sufletului, născute din seva vieţii şi transpuse în imaterialitatea cuvîntului, avînd gust paradisiac de fericire sau întunecat, de moarte şi suferinţă. Aceste poveşti despre comori fabuloase şi aventuri uluitoare dezvăluie o întreagă lume zămislită prin forţa magică de a construi, din cuvinte, fermecătoare viziuni, salvînd astfel o mie de fecioare de la moarte prin cele o mie şi una de nopţi. „Mai presus de rolul pe care s-a presupus că îl joacă, dreaptă în vîltoarea esenţelor din care se compun elementele, sufletele şi lucrurile, Şeherezada este chipul emblematic al poeziei nemuritoare ce, ferecată într-un palat, între viaţă şi moarte, dincolo de genunea istoriei, dincolo de tragedia religiilor ruinate şi a gloatelor nimicite, se dăruie noroadelor, pentru a le purifica sufletele fără de hotare [..] şi, în noapte, cu ochii halucinaţi de aşteptarea zorilor, îşi împlineşte menirea întru frumuseţe, ideal şi compasiune" (Văcărescu, 1998: 120). Astfel, Şeherezada devine simbolul arhetipal al feminităţii care însufleţeşte cuvintele, le impregnează cu energie creatoare. Există o misterioasă corespondenţă între cuvinte şi feminitate[3], subsumată puterii de a zămisli, căci „sufletul feminin este cel mai aproape de izvoarele Facerii" (Evdokimov, 1995: 158).

Nici nu este de mirare ca o anume ipostază a feminităţii să ia chipul poeziei, de vreme ce, asemenea poeziei, femeia are „magica putere de a fermeca". Aceasta pare a fi menirea sa, „principiul care face posibile celelalte forme ale feminităţii", căci „femeia este femeie în măsura în care este farmec sau ideal" (Ortega y Gasset, 2006: 129). Şi cine ar putea avea mai mult farmec decît curtezana, Ispititoarea, al cărei prototip rămîne Aspasia, îndrăgită de Socrate şi iubită cu pasiune de Pericle, conducătorul Atenei. Amintirea ei, ţesută din adevăr şi iluzie, din realitate şi legendă, străbate încă secolele.

Această ipostază a feminităţii, curtezana, a incitat cel mai mult imaginaţia bărbaţilor; dorită şi hulită, totodată, adorată şi blestemată, ea rămîne veşnic o provocare, indiferent ce forme ar lua: de la strălucirea de altădată, implicînd frumuseţe, graţie şi spirit, la trivialitate şi vulgaritate. „Pentru puritanul timorat, prostituata întruchipează răul, ruşinea,

[3] Ideea este amplu ilustrată în studiul Irinei Petraş, 2006, *Despre feminitate, moarte şi alte eternităţi*.

boala, damnarea, inspiră teamă şi dezgust; nu aparţine nici unui bărbat, ci se împrumută tuturor şi din asta trăieşte; ea regăseşte prin aceasta independenţa redutabilă a zeiţelor – mame primitive şi întruchipează Feminitatea pe care societatea masculină nu a sanctificat-o, care rămîne încărcată de puteri malefice" (De Beauvoir, 2006: 65). Numai că bărbatul are nevoie de această putere malefică a femeii, vrajă şi blestem, pentru a proiecta pe ecranul ei acele umbre şi penumbre de mister care au învăluit povestea de patimă şi moarte a sufletului însetat de nostalgia reîntregirii. Poate de aceea maestrele în arta seducţiei au provocat cele mai tulburătoare pasiuni, au inspirat poeţii, au zguduit viaţa lumii.

Nenumărate chipuri poate lua femeia, uneori contradictorii, de aceea a fost adesea comparată cu Maya cea înşelătoare. Dar nici o paradigmă nu poate să cuprindă adevărul deplin despre feminitate, căci ea rămîne de necuprins în diversitatea faţetelor sale. În esenţă, această fascinantă complexitate se poate datora faptului că femeia este, pentru bărbat, cel care a creat toate aceste concepte «un Celălalt complet, adică ea concentrează toate atributele esenţiale ale alterităţii, tot echivocul unei condiţii diferite. Faţă de „normalitatea" bărbatului, ea a fost multă vreme considerată o fiinţă marginală şi, într-un fel, „sălbatică"; mai bună şi mai rea totodată, ea a suscitat adoraţia şi disprețul, atracţia şi teama. Simbol al fecundităţii şi al vieţii, ea poate simboliza, de asemenea, coruperea materiei şi moartea. Ea reprezintă atît înţelepciunea, cît şi nebunia, puritatea (Fecioara Maria), cît şi lascivitatea. În funcţie de împrejurări, a fost divinizată sau demonizată» (Boia, 2000: 128).

Aceste tendinţe de a mistifica imaginea femeii, implicit, ideea de feminitate, sînt rodul perceperii femeii ca alteritate, ca ceva necunoscut, diferit, greu de descifrat Pe aceeaşi idee îşi construieşte opera şi Simone de Beauvoir (*Al doilea sex*), evidenţiind faptul că bărbatul proiectează în femeie toate angoasele sale, visurile şi fantasmele, în încercarea de a se regăsi, de fapt, pe el însuşi, ca proiectare în celălalt: „Apărînd drept Celălalt, femeia apare în acelaşi timp ca o plenitudine de a fi în opoziţie cu această existenţă al cărei neant bărbatul îl simte în sine; Celălalt, fiind afirmat ca un obiect în ochii subiectului, este afirmat ca în – sine, deci ca fiinţă. În femeie se întruchipează în mod pozitiv absenţa pe care orice creatură o poartă în suflet şi, căutînd să se regăsească prin ea, bărbatul speră să se împlinească pe sine" (De Beauvoir, 2006: 9).

O întreagă mitologie este cuprinsă în această viziune: desăvîrşirea androginică, nostalgia căutării sufletului – pereche, ideea biblică a comuniunii bărbat – femeie. Căci nu am fost creaţi pentru a fi singuri. Poate de aceea, adevărata împlinire a omului se atinge prin iubire. Şi dacă iubirea este dorinţa de a zămisli întru frumos, după cum susţine Platon, atunci aspiraţia femeii spre frumuseţe nu este decît expresia setei de iubire, prin care îşi poate desăvîrşi destinul.

Aşadar, ca „matrice a existenţei", feminitatea este „sursa şi resursa vieţii" (Mustaţă 1993: 63), nu doar prin puterea procreaţiei, dar şi prin harul său de a întreţine viaţa, aşa cum vestalele menţineau veşnic viu focul sacru; de a ilumina existenţa prin frumuseţe, splendoare şi dăruire, avînd şi vocaţia muzelor; de a mîntui bărbatul prin iubire, redîndu-i armonia deplinătăţii androgine.

Bibliografie

André, Jaques, 1997, *Psihanaliza şi sexualitatea feminină*, traducere de Rodica Pop şi Vera Şandor, Editura Trei

Boia, Lucian, 2000, *Pentru o istorie a imaginarului*, traducere de Tatiana Mochi, Editura Humanitas, Bucureşti

De Beauvoir, Simone, 2006, *Al doilea sex*, ediția a III-a, vol. II, traducere de Diana Crupenschi, Editura Univers, Bucureşti

de Rougemont , Denis, 1987, *Iubirea şi Occidentul*, traducere, note şi indici de Ioana Cândea – Marinescu, Editura Univers, Bucureşti

Delumeau, Jean, *Frica în Occident (sec. XIV – XVIII), O cetate asediată*, vol. II, traducere, postfață şi note de Modest Morariu, Editura Meridiane, Bucureşti

Drîmba, Ovidiu, 1984, *Istoria culturii şi civilizației*, vol. I, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti

Duby, Georges, 2000, *Doamnele din veacul al XII-lea*, traducere de Maria Carpov, Editura Meridiane, Bucureşti

Evdokimov, Paul, 1995, *Femeia şi mîntuirea lumii*, traducere de Gabriela Moldoveanu, Asociația filantropică medicală creştină CHRISTIANA, Bucureşti

Goethe, Johann Wolfgang, 1982, *Faust*, Partea a II-a, traducere, note şi comentarii de Ştefan Augustin Doinaş, Editura Univers, Bucureşti

Jung, C. G., 2008, *Amintiri, vise, reflecții*, consemnate şi editate de Aniela Jaffé,traducere de Daniela Ştefănescu, Editura Humanitas, Bucureşti

Mann, Thomas, 1977, *Iosif şi frații săi*, vol I, traducere de Petru Manoliu, Editura Univers, Bucureşti

Mustață, Ioana, 1993, *Dialogul cu eternul feminin*, Editura Roza Vînturilor, Bucureşti

Petraş, Irina, 2006, *Despre feminitate, moarte şi alte eternități*, Editura Ideea Europeană, Bucureşti

Văcărescu, Elena, 1998, *Femei celebre*, traducere de Ileana Scipione, Editura Viitorul Românesc, Bucureşti

Vuarnet, Jean –Noël, 1996, *Dumnezeul femeilor*, traducere de Teodor Baconski, Editura Anastasia, Bucureşti

Y Gasset, José Ortega, 2oo6, *Studii despre iubire*, traducere din spaniolă de Sorin Mărculescu, ediția a II-a, revăzută, Editura Humanitas, Bucureşti

Valorizări ale sacrului în romanul *Orbitor* de Mircea Cărtărescu

Ruxandra NECHIFOR

Orbitor *novel brings together eclectic, realistic-magical, playful, self-referential writings which configure real worlds and, on the other hand, worlds which are situated in fabulous and mythical locations, always linked by the* ***Unlimited Text****. The sacred is the relational element among fictional worlds which are put together in this* ***Illegible Book****, governed by the game structures. Some of the hypersensitive characters of the novel are expected to detect the obscure aspect, the less visible dimension the world, following the negative ways or those imposed by tradition, starting with the magic knowledge to a quasi-scientific one. Deities, priests, versant or just factual writers, characters pertain to the hidden part of the world, they reveal it according to different scales and perform rituals whose importance they can partly deduct.*

Trilogia *Orbitor* de Mircea Cărtărescu (*Aripa stîngă*, 1996, *Corpul*, 2002, *Aripa dreaptă*, 2007) este o construcție impresionantă nu numai prin tehnicile narative sau discursive, prin multitudinea de personaje create, care aparțin unor spații şi timpuri diferite, unor lumi recognoscibile sau plasate în mit, dar mai ales prin relațiile pe care le stabileşte la nivel intertextual cu alte creații ale spiritului uman.

Discursul romanesc recuperează, într-o formă disimulată, manifestări ale dimensiunii imaginante specifice individului creator. Preocuparea pentru investigarea şi cuprinderea *Totului*, categorie cu implicații revelatoare pentru ordonarea în roman a lumilor ficționale şi a formelor de discurs şi de limbaj, presupune recuperarea, în formă singulară, a creațiilor fixate în memoria culturală a umanității. Pretextul este întotdeauna o poveste, apendice ontologic al ființelor ficționale, însă, dincolo de structura de suprafață, se conturează în palimpsest, cel puțin pentru un cititor atent, o țesătură de texte care par a avea un numitor comun, raportul creator-creație. Dominanta ontologică a scrierilor postmoderniste, principala mutație față de modernism, după Brian McHale (2009), implică fascinația în grade diferite față de forța creatorului de a contura lumi plurale, în simultaneitate, într-un heterocosmos apropiat de universul lumii reale, *hiperrealitate* sau *texistență*, concept preferat de scriitorul român. Existențialul este dublat şi filtrat prin scriitură, prin textul instalat în afara şi înăuntrul sinelui. De vreme ce sensul unic se pulverizează în constelații de alte sensuri, perfect valabile în lumile de care sînt atașate, consecință a neîncrederii față de *marile narațiuni*, eul postmodernist, multiplu el însuşi, îşi concentrează interesul pe ramă, discurs şi

interdiscurs care permit atît focalizarea diferitelor semne, libere de ierarhie, cît şi construcţia şi deconstrucţia. Genurile de discurs îşi modifică natura constituanţilor, astfel încît graniţele devin permeabile. *Contre jour*, tehnică fotografică şi cinematografică, este asimilată de scriitura postmodernă, conectată de obicei vizualului. Focalizat din spate, conţinutul îşi pierde identitatea, devine incognoscibil, dar cu atît mai mult deschis interpretării şi umplerii cu un nouă substanţă, cu o accentuare a puterii imaginative şi a atitudinii ludice a subiectului creator, astfel încît mitul, povestea, ritualul, aproape simple rame, devin forme permisive unor expresii ale conţinutului ce pot fi considerate improprii în mod tradiţional. Toleranţa formelor permite proliferarea lumilor ficţionale ataşate unei subiectivităţi în continua expansiune, în trecutul încorporat în memoria personală, dar şi în trecutul posibil al textelor, în *memoria discursivă*, sumă a enunţurilor despre lume. În *Postmodernismul românesc*, Mircea Cărtărescu (1999: 65) afirmă: „Dacă omul modernist era prin excelenţă *tragic,* strivit, ca personajele existenţialiste, de confruntarea cu neantul, vehiculînd o mistică a suferinţei şi o paranoia intelectualistă centrată pe omniprezenţa (sau omniabsenţa) *sensului*, postmodernul, în schimb, pare să-şi fi găsit cel mai confortabil adăpost chiar în inima neantului. Eliberat de obsesia semnificaţiilor şi de tortura căutării adevărurilor absolute, el porneşte de la acceptarea lumii *ca poveste,* ca realitate *slabă*, des-fondată, pe care un *eu* la fel de iluzoriu o poate explora în toate direcţiile, cu voluptate senzorială, ca pe o epidermă nesfîrşită. Atitudinea umană fundamentală faţă de lume devine astfel una *estetică,* hedonistă. Această estetizare generală a lumii, substituind mai vechea atitudine metafizică, este însoţită de o legitimare la rîndul ei *slabă*, contextuală şi consensuală, în care ideea de *fiinţă devine,* ca pentru Wittgenstein, inoperantă: dacă există cumva, despre ea trebuie, în orice caz, să se tacă. Acest fapt are consecinţe vaste în privinţa abordării estetice a fenomenului artistic". Estetizarea lumii echivalează cu interpretarea ei prin prisma textelor sedimentate în memoria colectivă şi individuală, a acelui „totul a fost spus", o trăire sub semnul unei Texistenţe, care nu reprezintă totuşi o formă goală şi nu este rezultat al unei fantazări lipsite de consistenţă. A citi lumea ca poveste sau a te aşeza, în configurarea sensului ei, sub incidenţa nu atît a (im)posibilului, cît sub aceea a cuvîntului deja rostit, prin asumarea unor reprezentări discursive diferite, este departe de a o intepreta într-un fel simplist hedonist, care anulează eficacitatea demersului cognitiv şi afectiv, ci, dimpotrivă, mai aproape de angajarea individului, edificîndu-l numai în parte, căci existenţa textualiza(n)tă ar putea coincide cu o disoluţie a autenticului. Imposibilitatea aflării adevărurilor absolute, refuzul transcendenţei de a se revela sau conştiinţa unei transcendenţe goale generează angoasă şi nelinişteşte sufletul modernist. Postmodernul, scriitor şi receptor, se plasează dintru început într-un spaţiu al culturii, este preocupat de adevărurile posibile, înscrise în Textul Infinit, arhetip al textului generator de alte texte, în concepţia lui Borges, sau „carte a cărţilor", rezultat din infinite conexiuni,

din „amintirea" marilor cărți ale lumii, care provoacă un sistem de corespondențe, de asocieri neașteptate, de analogii fascinante[1]. Impresia de eclectism este un efect al situării sub altă zodie decît cea a modernismului logocentric care se abandonează unui semnificat transcendental apt să ordoneze nivelurile de semnificație. Romanele postmoderniste beneficiază într-un mod aparte de motivele biblice, Isus, apocalipsa, hierofania, de credințele Orientului, de numeroase semne asociate cîmpului semantic al sacrului, însă le conferă o nouă funcționalitate, convertind specificitatea discursului religios într-o modalitate de configurare a lumilor posibile. Referindu-se la societățile tradiționale, Mircea Eliade (1995) definea sacrul ca realitate esențială, transcendentă, opusă lumii profane. Opoziția sacru-profan se reflectă în viziunea tradițională asupra lumii, spațiului, timpului, ființei și este parte a unei rețele de opoziții, real-ireal, ființă-non-ființa, realitate-iluzie. În concepția lui Eliade, sacrul, nucleu ontologic şi semantic, delimitează o realitate imobilă, centrată, în care elementele componente se înscriu într-o mișcare centripetă. Întoarcerea la origini este esențială pentru omul religios tradițional, care dispune de două căi importante pentru regresia la starea primordială: prin abolirea bruscă a istoricității, ca în cazul ritualurilor, şi „printr-o rememorare meticuloasă şi exhaustivă a evenimentelor personale şi istorice. Desigur, şi în cazul acesta, scopul ultim e de a «arde» aceste amintiri, de a le suprima întrucîtva, retrăindu-le şi desprinzîndu-ne de ele. Dar nu mai e vorba să le ştergem instantaneu spre a da cît mai repede cu putință de clipa originară. Dimpotrivă, important este să ne rememorăm chiar şi amănuntele cele mai neînsemnate ale existenței (prezente sau anterioare), căci numai mulțumită acestei amintiri ajungem să «ardem» trecutul nostru, să-l dominăm, să-l împiedicăm să intervină în prezent.[…] Aici *memoria* (s.a.) joacă rolul capital. Ne eliberăm prin acțiunea timpului prin rememorare, prin *anâmnèsis*" (Eliade, 1978: 84). Mai este valabil acest concept de sacru în hiperrealitatea postmodernă, care conjugă în acelaşi plan realul şi irealul, situate la niveluri net opuse în societatea tradițională? O respingere a valabilității acestei interogații ar putea viza hierofaniile, manifestarea sacrului în profan, după Eliade, moment de fuziune a acelor două planuri într-unul singur. Dar Eliade menționează că sacrul, în această situație, rămîne în esență o realitate diferită ontologic, se comunică drept sacru, în timp ce în postmodernism, această categorie este exploatată de cele mai multe ori ca semnificant disociat de un semnificat transcendental. Dacă virtualul şi realul se confundă, conceptul de sacru îşi modifică sensul, contagiindu-se de caracterul de simulacru al lumii extralingvistice. Pentru Baudrillard (1981), în lumea postmodernă saturată de semne, simularea nu mai are legătură cu un referent, cu o substanță, ci devine un model al „realității fără realitate", o prevalare a reprezentării în dauna experimentării directe. Lumea, sacrul prin urmare, este considerată sub auspiciile lui „ca şi altceva" (un text din memoria universală – lumea ca un film) sau „văzută de…" o individualitate, un curent literar sau critic, o epocă (sacrul văzut de Dante, în baroc, în mit, de Eliade,

[1] Jorge Luis Borges, *Notă despre Walt Whitman*, apud Ion Vlad, *În labirintul lecturii*, 1999, Editura Dacia, Cluj-Napoca, p. 9.

Caillois etc.). Reprezentările domină conştiinţa şi imprimă, prin formaţiunile socio-discursive, traiecte interpretative, care se îndepărtează de o tradiţia teologică autoritară, monolitică. În postmodernism, sacrul îndeplineşte funcţia *suplimentului* derridean, situîndu-se atît în exteriorul, cît şi în interiorul lucrurilor sau nici în exterior, nici în interior, fiind necesar pentru ca lucrul să-şi atingă plenitudinea. Tehnica cinematografică, despre care am pomenit mai sus, *contre jour*, ar putea să releve această nouă condiţie a sacrului.

În romanul *Orbitor*, prin creativitatea *povestaşului*, credinţele religioase, miturile, riturile sînt decupate din contextul stabilit prin tradiţie, lăsînd singură rama să poarte un conţinut nou sau găsindu-şi ele o altă ramă, într-un univers disonant, polimorf, în care sacrul este difuz, opalescent.

Totul, rîvnit ca substitut nicidecum convenabil al adevărurilor absolute, se află cuprins în Akasia, document universal care transcende timpul, eon al gîndurilor rostite si scrise, care au fost şi care vor fi: „Există o memorie universală, cuprinzînd, stocînd şi distrugînd ideea de timp. Există Akasia, şi Akasia este salvatoarea universului, şi-n afara Akasiei nu este posibilă vreo speranţă de mîntuire. Ea este ochiul din fruntea Totului, care cuprinde istoria Totului cu tot ce este, a fost şi va fi. În Akasia nu există moarte, nici naştere, totul este coplanar şi iluzoriu" (Cărtărescu, 2008: 66-67). Sustrasă devenirii, oferindu-se în „clipele de extatice şi privilegiate" (Cărtărescu, 2008: 67), Akasia este inclusă într-o altă memorie, la rîndul ei, în viziunea ludică a instanţei discursive, parte a unei alte memorii, toate originate în creatorul de iluzii, păianjenul care ţese spaţii şi timpuri. Creaţia, ca centru de iradiere semantică, se dezvoltă în imagini grandioase, şi îşi atrage semne din cîmpul semantic al facerii, *ţesătura*, *acul*, *suveica*, simboluri ale mişcării care imprimă un ritm specific, al devenirii. Suveica iniţială imprimă acelaşi tipar tuturor lucrurilor, construcţia bipolară definind toate fiinţele, holonii şi holarhia. Fiecare parte reflectă întregul asemenea unui Aleph, strălucitoare sferă microcosmică, reflectînd întregul univers văzut din toate unghiurile posibile, o metaforă a Marelui Text, care se dispersează în mii de fire, în alte texte. Oximoronic, omul uneşte contrariile, creierul-spaţiu şi sexul-timp, paradisul şi infernul, pol animal şi pol vegetativ, parte a lumii şi lume în acelaşi timp. Cosmogonia, existenţa şi eschatologia sînt descrise prin intermediul formelor împrumutate din alte texte. Geneza, parte esenţială a oricărei religii, este imaginată ca act de violenţă a viitorului, care destramă omogenitatea iniţială: „Cine şi cum a fabricat înstrăinările începuturilor? Cine-a putut suporta troznetul iniţial al fisurării Totului? Viitorul, care e înstrăinare, depărtare şi rătăcire, a rupt în mii de ciozvîrte globul iniţial, a căscat răni hidoase în trupul unităţii fiinţei, goluri care s-au lăţit tot mai mult, depărtînd grăunţele de substanţă şi lăsînd un sînge fotonic, gîlgîitor, să circule între ele" (Cărtărescu, 2008: 65-66). Structura explicativă, alcătuită din interogaţii retorice, în care se stabilesc temele, urmate de explicaţii, poate fi o aluzie la o schemă discursivă din *Scrisoarea I* a lui Eminescu, aşa cum prezenţa cîmpului semantic al trupului trimite la credinţele orientale, potrivit cărora facerea lumii a fost posibilă prin sacrificarea unei divinităţi. Existenţa este justificată de

imperativul cunoaşterii în concepţia lui Herman, personaj care aparţine deopotrivă sacrului şi profanului, ghebos alcoolic, învestit cu funcţia de iniţiator, care facilitează înţelegerea îngemănării lucrurilor. Pentru Herman, pandant al lui Zaharias Lichter, cartea, metonimie pentru toate creaţiile culturale, trebuie să servească mîntuirii omului, căci nu este un mediu intermediar inofensiv, prilej pentru a visa frumos, adică simplă gratuitate, ci, prin încercările succesive, unul al trăirilor cathartice: „O carte n-avea de ce să fie un aparat de visat frumos, ea nu se justifică decît ca săgeată îndreptată spre mîntuire. […] O carte era pînă la urmă o sită, un mecanism selectiv, o succesiune de grile şi probe din ce în ce mai dificile, aşa încît hoarda de cititori ce pătrundea în marea sală iniţială să se piardă pe drum, să se-njumătăţească dacă se putea, după primele zece pagini şi să rămînă redusă doar la o zecime după prima sută de pagini. De-acolo tunelurile ar deveni mai strîmte, trapele şi capcanele s-ar înmulţi, fiare monstruoase ar prinde grai şi ar spune lucruri pe care puţini ar putea să le primească, şi-n nici un caz cei deprinşi cu lapte şi terci" (Cărtărescu, 2007: 161). Aluzia la *Epistolele* Sfîntului Apostol Pavel este evidentă. Personajul din *Orbitor* postulează două tipuri de cititori ce ar corespunde celor două corpuri, trupesc şi duhovnicesc, despre care pomeneşte Pavel. Corpul trupesc se hrăneşte cu lapte şi terci, alimente menite să evidenţieze precaritatea condiţiei materiale a omului, în timp ce corpul duhovnicesc se întăreşte prin cuvîntul adevărat, ce-L revelează pe Dumnezeu. Activitatea cititorului eficace este consubstanţială creativităţii scriitorului; reuşeşte să iasă din labirintul creaţiei, întrucît el îşi construieşte acest labirint şi cunoaşte răspunsul pentru că tot el formulase interogaţia. Reflexivitatea, implicarea în decodarea semnelor textuale se opun pasivităţii şi tratării epidermice a operei de către cititorul consumator. Dar Herman este un Ştiutor, ca şi Fra Armando, bătrînul Catana, Witold, indianul Vînaprashtna, Vasili. Misiunea lor este de a-l plăsmui pe creatorul care are să-i modeleze *din lut şi dîre de pix* în viitor. Toţi aceşti Ştiutori sînt în legătură cu lumea sacrului diferenţiat în funcţie de spaţiile culturale şi timpul cărora le aparţin. Prin ei se valorizează sacrul aşa cum a fost conceput de comunitatea primitivă (regăsit în sărbătoare şi rituri) şi explicat de teoreticieni. Vom regăsi şi o modalitate oblică de valorizare a sacrului prin topirea în hipertext a operelor care se leagă tematic de sacru.

Omul Şarpe, indianul Vînaprashtna, introduce credinţele budiste, metempsihoza, Yoga, chakra, Shahasrara, iluminarea. Numele personajului indică statutul său social, de ermit, obligat prin tradiţie să se retragă din comunitate. Expulzat din mediul familiar, profan, nevoit să accepte asceza, indianul are acces la lumea sacrului, care i se deschide, prin anularea forţelor constrîngătoare din lumea profană. Personajul dobîndeşte cunoştinţe despre vieţile anterioare complementare, cu întîmplări obscure, care îi apăreau uneori în vis. Într-una din vieţi este chiar Budha, cutreieră întreg universul, printr-o operaţie misterioasă care anulează devenirea timpului, distribuirea lui succesivă pentru a nu fi decît prezent. Practicile Yoga îi permit să-şi activeze ochiul interior Shiva şi să evadeze din corpul prezent în altul construit treptat ca la origine: schelet, muşchi, organe,

creier, piele, suflet. Al treilea zeu după Brahma, creatorul universului, şi Vishnu, păstrătorul, Shiva reprezintă distrugerea, care va fi urmată de o nouă creaţie. Shiva este necesar reconfirmării ordinii cosmosului şi reprezintă, prin simbolurile sale, şarpele şi dansul Tantava, continuitatea dintre moarte şi viaţă. Roger Caillois, în *Omul şi sacrul*, subliniază corespondenţa dintre profan şi sacru, complementaritatea dintre ordine şi dezordine în mentalitatea primitivă. Pentru a subzista sau pentru a se îndepărta de impurităţile acumulate prin trecerea timpului, prin încălcarea interdictelor, societăţile primitive recurg la riturile de purificare, echivalente cu întoarcerea în timpul primordial, al haosului, cînd toate erau confuzie şi nediferenţiere, adică atunci cînd lumea începea să fie. Funcţia aceasta a ritului se conjugă intim cu simbolismul zeului Shiva. Cred că unul dintre atributele zeului, dansul Tāntava, ar putea trimite prin nume la un spaţiu organizat de neamul Badislavilor, Tîntava, după o perioadă de haos instalat involuntar.

Neamul Badislavilor, a cărui istorie este imaginată de Mircea, traversează o experienţă care va avea drept consecinţă dezagregarea colectivităţii, aruncarea ei în haos, cînd puterile cereşti şi cele demonice se vor confrunta ca la începutul lumii pentru a întemeia cosmosul. Acceptarea influenţelor străine, adică macii ţiganilor, care nu sînt în concordanţă cu propriile cutume, echivalează cu o abdicare de la ordinea firească a lucrurilor, cu o contaminare cu forţe nefaste. Intruziunea ţiganilor în cadrul colectivităţii, ispitirea ei cu seminţele magice, care ar avea puteri neîngăduite omului obişnuit, căci îi promiteau întîlnirea cu îngerii, recuperarea raiului, reprezintă o aluzie la căderea primilor oameni relatată în *Biblie*. Marques învesteşte ţiganii cu aceeaşi forţă de seducţie în al său *Un veac de singurătate*. Prin intermediul lor, lumi separate în spaţiu comunică, însă intervenţia lor nu este lipsită de risc, întrucît destabilizează ordinea socială. Iar vina sătenilor este aceea de a ignora o lege ce le-a fost stabilită prin intervenţia strămoşilor: îşi părăsesc morţii, încalcă ceea ce le-a fost prohibit, astfel încît satul de jos, strigoii, ce simbolizează în mentalitatea populară frica de moarte, caută răzbunarea. Confruntarea se mută pe un alt plan, implică îngerii şi demonii, a căror apariţie aminteşte de imaginarul Evului Mediu şi de literatura populară. „Curînd, aripi pieloase de liliac, cozi şfichiuitoare, ciocuri coroiate, piepturi gheboase, coarne de taur şi de berbec şi de ţap şi de muflon şi de viperă cu corn şi de dragon se iscară dintr-o mocirlă de urlete […]. Demonii-greieri năvăliră pe acoperişul bisericii, îşi înfipse fierăstraiele din coadă printre olane şi sloboziră-năuntru ouă prelungi, din care-ntr-o clipă ieşeau păianjeni veninoşi, cu o sută de picioare" (Cărtărescu, 2008: 50); „Ochii limpezi de la facerea lumii se tulburară de lacrimi, şi îngerul turbat se azvîrli deodată, schimonosindu-şi chipul dumnezeiesc, în fîntîna de foc, pe urmele ultimului diavol, pe care-l apucă de coada cu ghimpi veninoşi" (Cărtărescu, 2008: 54). De altfel, dispunerea părţilor trilogiei, organizarea nucleelor narative sînt în strînsă legătură cu structura tripticului.

În *Violenţa şi sacrul*, Rene Girard aşază la originea sacrului violenţa generică, de durată, a individului care îşi găseşte satisfacţia şi eliberarea, prin deturnare, într-o victimă – ţap ispăşitor. Sacrificiul se iveşte ca formă de purificare de forţele

destructive ale violenței, cu necesitatea ca victima sacrificială să fie străină de colectivitatea care săvîrşeşte ritualul, tocmai pentru a nu stîrni răzbunarea, sursă a unei alte violențe, în societatea primitivă, lipsită de sistemul judiciar. Prin repetiție, sacrificiul este pus în legătură cu forțele sacrului. Vasili, copilul fără buric, din afara comunității, va fi ales drept victimă sacrificială pentru a îmbuna Dunărea înghețată, entitate panteistă, mai puternică decît oamenii. Cel care prezidează ritualul de sacrificare repetă gestul unui antecesor, tot preot, care jertfise Dunării o fetiță, pentru a trece peste apa înghețată, însă, odată cu trecerea timpului, ritul îşi pierde din caracterul sîngeros, căci umbra devine rîvnită de toate *puterile Zidirii, fie luminoase, fie neprietene*, nu trupul. Ritul acesta este prezent în toate acțiunile care presupun transfigurarea unui loc şi este necesar pentru a atrage influența benefică a puterilor nevăzute ale acelui spațiu. Odată ordinea restabilită, ea trebuie protejată prin multiple interdicții, după cum afirmă Roger Caillois în opera citată. Ingerarea fluturelui devenit animal totemic reprezintă o încălcare a prohibițiilor, un gest impur, dar şi pur în acelaşi timp, dată fiind natura ambivalentă a sacrului. Ritualul sîngeros îşi pierde din eficacitate şi importanță în lumea modernă, care uită semnificația originară. Nimeni nu înțelege de ce trebuie unse colturile unei camere proaspăt văruite, dar toți ştiu că aşa trebuie să se facă. Degradate în forma basmului, a poveştii, riturile eşuează în forma lor modernă, palide copii lipsite de semnificație, ale sărbătorii şi circului. Ele şi-au pierdut funcția de revigorare a lumii sociale şi a universului, cînd indivizii suspendau devenirea pentru a intra în lumea de dinaintea creației şi a statornicirii în structuri care impun respectul. Istoria Badislavilor se constituie într-un mit fondator, în care îşi are originea devenirea lui Mircea, cel care scrie manuscrisul.

Aplicînd o lectură psihanalitică romanului *Orbitor*, Simona Sora (2008: 245) consideră că în centrul acestuia se află o imagine conştientă şi inconştientă a corpului, „o explozie a Eului şi, ulterior, o autostructurare a lui prin reconstituirea (în corp) a triadei mitice, Eul-Mama-Tatăl, iar mai apoi prin întemeierea unei lumi compensatorii, mirifice şi aventuroase (ORBITOR) care răscumpără anomia lumii celeilalte, închisă într-o istorie ridicolă şi tragică, inevitabil anecdotică, dar, inevitabil, apocaliptică.” Cred că imaginea corpului, pregnantă în proza cărtăresciană, ocupă un loc secundar, deoarece acest semn se subordonează raportului creator-creație, esențial pentru configurarea sensurilor acestui roman. În concepția lui Freud, la baza credințelor religioase se află un transfer simbolic de la un tată real, cu a cărui imagine un copil se identifică, la unul mai puternic, care îi asigură adultului protecția. În romanul *Orbitor*, mai degrabă mama se erijează în Supraeul care prescrie şi sancționează, mama *gigantică*, simbol al potenței creatoare.

În romanul *Orbitor*, în afara tehnicii *contre jour*, o altă strategie cu funcția de a (re)configura sacrul, de asemenea împrumutată din arta fotografică, este refotografierea, juxtapunerea unor imagini ale aceluiaşi obiect, focalizat în circumstanțe diferite, cu rolul de a sublinia diferențele în timp şi spațiu. Această tehnică se asociază alteia, stereoscopia, cu efect de insolitare a lucrurilor. În funcție

de planul narativ căruia îi aparţin, personajele poartă o altă identitate, ce alunecă între posibilitate şi imposibilitate. Mama, banala femeie preocupată de pregătirea mesei, captivă mereu în spaţiul strîmt al bucătăriei, în planul structurat de prezenţa lui Mircea, cel care îşi scrie Cartea, este proiectată ca „fluturiţă" ce stă sub semnul unui destin fabulos în planul manuscrisului lui Mircea. Există indicaţii textuale care permit stabilirea unei relaţii de identitate şi, în acelaşi timp, de excludere între personajele ce aparţin unor niveluri diferite ale naraţiei. Diferă focalizarea, intenţia şi efectul.

Se identifică două modalităţi de valorizare a sacrului în romanul *Orbitor*: fie prin aluzie, citat, parodie, la nivel intertextual, prin rememorarea operelor centrate pe tripticul Iad-Purgatoriu-Paradis (Baudelaire, Dante, Borges, cu acesta din urmă împărtăşind concepţia creaţiei care îşi construieşte creatorul), fie prin istoriile imaginate, la nivel intratextual. Romanul *Orbitor* însumează scrieri eclectice, realist-magice, ludice, autoreferenţiale, ce configurează pe de o parte lumi veridice şi, pe de altă parte, lumi situate în dimensiuni fabuloase, mitice, interconectate prin *Textul infinit*. Sacrul recontextualizat reprezintă elementul de legătură între universurile ficţionale care se adună în această *Carte ilizibilă*, guvernată de structurile jocului.

Hipersensibile, unele dintre personajele romanului sînt programate să surprindă aspectul ocultat, mai puţin detectabil al lumii, urmînd căi negative sau instituite de tradiţie, de la cunoaşterea magică pînă la cea cvasi-ştiinţifică. Divinatori, preoţi, scriitori, *Ştiutori* sau numai executori, personajele se raportează la o faţă nevăzută a lumii, o interpretează potrivit unor grile diferite, săvîrşesc ritualuri al căror rost îl reţin numai în parte.

Bibliografie

Baudrillard Jean**,** 1981**,** *Simulacres et simulations*, Editions Galilée

Caillois Roger, 1997, *Omul şi sacrul*, Traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti

Cărtărescu, Mircea, 1999, *Postmodernismul românesc*, Postfaţă de Paul Cornea, Editura Humanitas, Bucureşti

Cărtărescu, Mircea, 2007, *Orbitor. Corpul*, Editura Humanitas, Bucureşti

Cărtărescu, Mircea, 2008, *Orbitor. Aripa stîngă*, Editura Humanitas, Bucureşti

Eliade, Mircea, 1995, *Sacrul şi profanul*. Traducere de Brînduşa Prelipceanu, Editura Humanitas, Bucureşti

Girard, Rene, 1995, *Violenţa şi sacrul*, Traducere de Mona Antohi, Editura Nemira, Bucureşti

McHale, Brian, 2009, *Ficţiunea postmodernistă*, Traducere de Dan H. Popescu, Editura Polirom, Iaşi

Sora, Simona, 2008, *Regăsirea intimităţii. Corpul în proza românească interbelică şi postdecembristă*, Editura Cartea Românească, Bucureşti

Vlad, Ion, 1999, *În labirintul lecturii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca

Sensuri şi funcţii ale intertextului religios în proza lui Marin Preda

Claudia CIOBANU

La présence de l'intertexte religieux dans la prose du Marin Preda a, à côté de la fonction structurante au niveau de sens et du son rôle compositionnel, une signification profonde pour le lecteur contemporain. Le texte nonfictionel, Jurnal intim, aussi bien que le texte fictionel, Viaţa ca o pradă, Marele singuratic, Cel mai iubit dintre pământeni, dévoile une haute vibration, une remarcable vocation pour les grandes questions et pour l'observation que situe l'écrivain Marin Preda tout près de la morale chrétienne, sans pourtant l'inglober. Dans leur angoisse, les personnajes de Preda invoquent le texte de la Bible en lui reconnaissant comme une instance suprême dont ils attendent, même par comparaison ou contrast, ou similitude, une réponse.

Explorarea intertextului religios din proza lui Marin Preda poate părea un demers lipsit de substanţă, atîta vreme cît scriitorul este perceput drept ateu, dacă este să ne raportăm la mesajul transmis de eroii săi, autentici purtători ai ideologiei prozatorului. Apropierea de gîndirea acestora, dar şi de însemnările din jurnalul intim predist dezvăluie însă o realitate spirituală simptomatică a ultimei jumătăţi de veac XX: fiinţa umană aflată în faţa propriei conştiinţe, tulburată de neputinţa regăsirii echilibrului interior, dezamăgită de întinarea idealurilor sociale, însingurată şi nefericită, evocînd cu nedumerire modelul christic, inaccesibil în semnificaţia sa de adîncime. Este justificată, în aceste date, incursiunea în intertextul de factură religioasă aşa cum este el întreţesut în proza lui Marin Preda. Am avut în vedere, alături de însemnările din jurnal (care conturează, de fapt, un preambul util spre a înţelege mentalitatea prozatorului), volumul *Viaţa ca o pradă* şi romanele *Marele singuratic* şi *Cel mai iubit dintre pământeni*.

Dimensiunea morală a personalităţii scriitorului Marin Preda devine evidentă, pentru cititorul care mai avea îndoieli după lectura prozei sale de ficţiune, în *Jurnalul intim*. Există, în însemnările diaristului, o vibraţie înaltă, o vocaţie pentru marile întrebări şi pentru observaţia profundă care îl situează în proximitatea moralei creştine, fără a-l îngloba însă acesteia. Concepţia sa despre suferinţă poate fi un prilej de conectare a acestei mentalităţi cu gîndirea creştină: „Nu e indicat să scutim oamenii de suferinţele care îi aşteaptă, sînt ale lor, să-i lăsăm să le îndure ca să se facă mai buni" (Preda, 2004: 3).

În relație cu sentimentul de vinovăție, Preda notează în jurnal: „Actele omului sînt sancționate de propria lui conştiință, mai devreme sau mai tîrziu – bagă de seamă cum trăieşti! Dacă suferi, nu căuta să scapi de suferință, indiferent prin ce mijloace, nu vei scăpa de ea decît pentru a te prăbuşi în remuşcări". Vocația pentru puritate morală îl urmărește pe omul Marin Preda şi poate fi observată deopotrivă la eroii săi. Preocupat de menținerea spiritului în echilibru, încercînd să rămînă departe de presiunea imoralității, scriitorul conştientizează faptul că „ordinea morală este o ordine a simțirii şi gîndirii, şi n-o poți călca fără a produce dezordine în tine însuți"(Preda, 2004: 38). El citează chiar, în jurnal, din romanul lui Dostoievski, *Adolescentul*: „Il faut aimer la vertu et fuir le vice".

Comentînd intenția lui Nietzche de a funda o nouă religie cu *Aşa grăit-a Zarathustra*, tînărul cititor-narator din *Viața ca o pradă* constată că acestă scriere nu-i oferă nici o soluție, în timp ce, „*Evanghelia după Matei*, avea doar patruzeci de pagini, în care găseai o nouă religie, pe concret, cu parabole clare, o viață, o răstignire şi o înviere" (Preda, 2003: 235). La o nouă religie, ca o cale oferită în căutarea binelui, dar în absența lui Dumnezeu, reflectează nu o dată personajele lui Preda, semn al unui „smintit orgoliu", căci rezultatele sînt mereu eşecuri.

Astfel, Niculae din *Marele singuratic*, pornit în căutarea unei „căi sfinte", a unei soluții pentru el şi pentru oameni, în general, constată că pentru a o găsi e nevoie de o vocație întemeietoare şi că aceasta nu este atributul strict al „celor zişi *cu carte*": „ca şi cînd toată morala noastră creştină, care a ținut lumea în frîu aproape două mii de ani, n-ar fi fost întemeiată de Cristos cu ajutorul unor pescari...", gîndeşte tînărul, polemizînd cu o mentalitate care face din intelectuali o clasă favorizată spiritual. Spre a găsi răspunsul la întrebarea „de ce se schimbă pescarul, de ce devine vînător?", Niculae recurge tot la textul biblic: „Veniți, le-a zis Cristos, şi vă voi face pescari de oameni. Sună nevinovat. Dar vînători?" (Preda, 1972/I: 84). Intertextul are aici funcția de a susține personajul în gîndirea sa, dar şi de a trimite lungi rezonanțe cu întrebarea privitoare la „vînători". Animat de dorința de a aduce lumii o nouă religie, care să facă omul mai bun, mai liber şi mai încrezător în destinul său, Niculae descoperă, după cîțiva ani că visul său este irealizabil pentru că omul are o adevărată vocație în a-şi întina idealurile. Ceea ce se promitea luminos a devenit meschină hărțuială şi luptă pentru putere. Astfel, *pescarii* aşa-zisei „noi religii" s-au îndepărtat de la statutul lor inofensiv, devenind o amenințare pentru ceilalți, deci vînători. „Noua religie" a lui Niculae are tangențe cu preceptele comunismului, căutînd să schimbe ceea ce era deja solid aşezat în tradiția satului; un exemplu este schimbarea generată de ideea egalității sociale, fapt care a dus la alterarea valorilor bazate pe meritul personal. De altfel, toate preceptele pe care se funda „noua religie" şi-au pierdut sensul în practica istorică.

Lectura *Bibliei* pe mirişte, în apropierea cailor, îi prilejuieşte lui Niculae o incursiune meditativă în orizontul sacru al *Vechiului Testament*: „Am găsit, cu surprindere, aceeaşi violenţă pe care o cunoşteam din mica mea viaţă. Era însă mult mai sîngeroasă, şi extinsă la un popor întreg, în numele lui Dumnezeu. În cîteva săptămîni mi-am pierdut credinţa pe care atît familia, cît şi biserica unde mă ducea şcoala mi-o insuflase ca un lucru firesc, aşa cum există soare şi copaci. Stăteam cu faţa în sus şi nu-mi reveneam din puternicul şoc pe care mi-l provocase istoria plină de cruzime a poporului ales. Nu-mi luam gîndul de la un ofiţer care fusese ucis de ai săi fiindcă salvase de la unul din numeroasele lor măceluri o tînără femeie cu copilul ei. Toate simbolurile pe care le ghiceam în spatele acestor crunte istorii, simboluri înalte, de expansiune a unei idei mari, a Dumnezeului unic, se stingeau în vărsările de sînge care trebuiau să le-o impună celor care nu credeau în El... . Într-un tîrziu, cînd a apărut apoi un om simplu şi luminos, cu totul diferit de ei, şi care cerea aruncarea sabiei şi a trufiei şi plecarea cu umilinţă a frunţii în faţa violenţei, ca o expresie a credinţei adevărate şi a mîntuirii, nu m-am mai mirat că l-au răstignit repede pe cruce. Dar nu înainte ca el să-şi facă numele şi parabolele cunoscute unui număr oarecare de oameni, care au avut grijă să le păstreze şi cu ajutorul lor să întemeieze apoi o nouă religie” (Preda, 1972/I: 194).

Acest fragment, extras din amplul monolog al lui Niculae din *Marele singuratic* (partea a doua) configurează, în linii mari, raporturile gîndirii autorului cu *Vechiul şi Noul Testament*. Respectînd convenţiile specifice ficţiunii literare, se schiţează astfel profilul spiritual al personajului Niculae, în care citim portretul spiritual al scriitorului însuşi la tinereţe. Intertextul are aici mai ales funcţie semantică şi de structurare a portretului moral al personajului, dar nu se poate ignora nici manifestarea sa compoziţională, ca verigă secvenţială într-un monolog de proporţii – acesta se întinde pe aproape un capitol. Băiatul, lector al Bibliei, observă că Poporul ales este departe de a fi exemplar în credinţa sa şi în manifestarea convingerilor, a trăirilor. Astfel citit, Vechiul Testament reprezintă, pentru un profil spiritual în formare, o lectură tulbure, întunecată de mulţimea crimelor înfăptuite sub scutul unei mari idei. Figura blîndă a celui care va schimba cruda istorie se impune prin atitudine şi prin substanţa învăţăturilor sale, a acelor parabole care îi provoacă cititorului de pe mirişte exclamaţii de entuziasm: „excepţional gîndit”. Ambiţios, Niculae visează să inventeze „o nouă religie”, parabole noi, cu care să cucerească lumea, anticipîndu-l aici pe eroul-narator din ultimul roman predist, Victor Petrini. Există însă o deosebire între tînărul cercetător care dorea să elimine din filosofie „etica bazată pe ideea de Dumnezeu” (Preda, 1984/I: 67), să aducă în locul ei cunoaşterea pe baza descoperirilor ştiinţifice şi băiatul plecat din sat ca să schimbe lumea. Această deosebire constă în raportarea la doctrina comunistă. Niculae vede în comunism o soluţie, în vreme ce Petrini este o

victimă a acestui sistem pe care nu-l agreează dintru început. Oricum, atît proiectul lui Niculae, cît şi cel al lui Victor Petrini eşuează. Autorul îşi pune personajele în situaţii care probează ticăloşia lumii şi neputinţa credinţei în faţa acestei ticăloşii, dar şi faptul că sisteme ideologice gîndite ca alternative la creştinism sînt neviabile. Sînt analizate sever manifestările meschine ale unei umanităţi secularizate, iar situarea eroilor în postura de „fondatori de noi religii" tinde să devină o strategie de provocare a crizelor pe care aceştia le vor parcurge, dar şi de dezvăluire a lipsei de perspectivă şi de sens a oricărei negări a învăţăturii christice. În zbuciumul lor, personajele lui Preda recurg la textul biblic ca la suprema instanţă de la care prin potenţare, comparaţie, contrast, similitudine, aşteaptă răspuns.

Ultimele cuvinte din *Cel mai iubit dintre pămînteni* fixează sensul romanului prin intermediul unei microsecvenţe de intertext biblic – cunoscutul fragment din *Întîia epistolă a Sfîntului Apostol Pavel către Corinteni*. După cum se ştie, un capitol din acestă parte a Noului Testament se intitulează *Dragostea* şi evidenţiază marile atribute ale comuniunii sufleteşti. Marin Preda citează (mai exact, parafrazează) din respectivul capitol cu aproape douăzeci de pagini înainte de final, în secvenţa în care Petrini, redevine narator: „Da, gîndeam, iubire vinovată, dar iubire! Nu ura ne-a despărţit pe mine şi Matilda, ci faptul că iubirea ei de la început dispăruse total. Da, îmi şoptea gîndul, iubirea poate să fie oricum, numai să fie! Poţi să arăţi ca un chimval răsunător, dar dacă dragoste nu e... spune evanghelistul. E vorba, desigur, de dragostea divină, dar a noastră, cea profană, are oare vreo limită care s-o împiedice să atingă graniţa divinului? Lăcaşul ei nu e tot inima umană? Şi îmi apăreau în minte cuvintele Matildei, despre iubirea pricăjitului Artimon pentru fatala Tamara, cuvinte care îmi păruseră atunci ridicole şi rîsese de ele toată lumea, că o iubeşte pentru că n-o iubeşte. Pentru ce, pentru nece, fapt e că o iubea, restul nu mai avea importanţă. Şi nici Acojocăriţei şi muierea lui nu-mi mai păreau abjecţi. Ar fi fost dacă n-ar fi ţinut unul la altul, dar eu ştiam că ţineau, aveau clipele lor de pace simplă, aşa cum îmi aminteam că îi surprinsesem cînd mă trimisese tata să-i cer vecinului nostru o tezlă" (Preda, 1984/III: 300).

Comparînd textul din *Epistolă* cu „citatul" lui Petrini, constatăm inexactitatea preluării textului evanghelic, dar şi faptul că această inexactitate serveşte mai bine personajului: „chiar dacă aş vorbi în limbi omeneşti şi îngereşti, şi n-aş avea dragoste, sînt o aramă sunătoare sau un chimval zîngănitor"[1] sună cuvintele din Biblie. Privind în urmă, Petrini înţelege că iubirea este condiţia ca omul să aibă acces la dimensiunea sa de esenţă divină; fie şi iubirea profană, sugerează naratorul, dacă ea scoate la iveală ce este bun şi frumos în noi. La întrebarea lui Petrini dacă dragostea noastră profană are vreo limită care s-o împiedice să atingă graniţa divinului

[1] *Biblia*, *Întîia epistolă a lui Pavel către Corinteni*, 13. 1.

răspund chiar cuvintele din *Întîia epistolă a Sfîntului Apostol Pavel* înscrise în *Noul Testament*, pentru că ele pun în lumină tocmai atributele fundamentale ale iubirii:

„*Dragostea este îndelung răbdătoare, este plină de bunătate: dragostea nu pizmuieşte; dragostea nu se laudă, nu se umflă de mîndrie, nu se poartă necuviincios, nu caută folosul său, nu se mînie, nu se gîndeşte la rău, nu se bucură de nelegiuire, ci se bucură de adevăr, acopere totul, crede totul, nădăjduieşte totul, sufere totul.*

Dragostea nu va pieri niciodată"[2].

Arcul de sens care leagă cele două secvenţe intertextuale din roman situate la distanţă de cîteva pagini încadrează soluţia dilemei în care s-a găsit, la un moment dat, eroul narator din *Cel mai iubit dintre pămînteni*. Cu toate că ultima frază a textului relevă o perspectivă încrezătoare asupra iubirii „descrise aici" şi nu a „iubirii aproapelui", dizolvarea sentimentului care a subjugat o vreme protagonistul, aducîndu-l în vecinătatea fericirii supreme, dovedeşte că iubirea „noastră, cea profană", e o iluzie. Ea nu eternizează, ca dragostea divină despre care Apostolul spune „dragostea nu va pieri niciodată", ci „moare şi renaşte perpetuu", după cum notează în confesiunea sa personajul narator.

Proza lui Marin Preda pare să fi intrat într-un con de umbră, dar aici intervine deja o altă chestiune, cea a canonului literar, care nu face obiectul observaţiilor noastre de faţă. Cu toate acestea, dacă literatura autentică este aceea care spune lucruri fundamentale despre Om, Preda a semnat literatură autentică şi a reuşit să surprindă în proza sa angoasele şi nefericirea individului care trăieşte într-o lume fără viaţă spirituală. Golul sufletesc al eroilor săi rămîne suspendat, în absenţa unei soluţii pe care scriitorul nu are cum să o dea, atîta vreme cît el însuşi este răvăşit de existenţa fără vibraţie creştină. A parcurs textul sacru, îl citează, dar nu şi-l poate apropia, asemenea seminţei din parabolă care a căzut pe teren neprielnic. Cititorul de azi al prozei prediste este provocat să cunoască realităţile unei epoci tulburi, înstrăinate de dimensiunea înaltă a omului privind spre divin, cu toate consecinţele care decurg din această atitudine. Prezenţa intertextului religios în creaţia lui Marin Preda subliniază tocmai oscilaţia dureroasă a celui înstrăinat între asumarea naturii sale de om religios şi negarea acesteia.

Bibliografie

Preda, Marin, 1972, *Marele singuratic*, vol. I, Editura Cartea Românească, Bucureşti

Preda, Marin, 1984, *Cel mai iubit dintre pămînteni*, vol. I, Editura Cartea Românească, Bucureşti

[2] *Biblia*, *Întîia epistolă a lui Pavel către Corinteni*, 13, 4-8.

Preda, Marin, 1984, *Cel mai iubit dintre pământeni*, vol. III, Editura Cartea Românească, Bucureşti
Preda, Marin, 2003, *Viața ca o pradă*, Editura Cartex Serv, Bucureşti
Preda, Marin, 2004, *Jurnal intim*, Editura Ziua, Bucureşti
.

Alice Voinescu în dialog cu Dumnezeu

Mariana CRĂCIUN

The paper intends to define and analyze Alice Voinescu's religious life and work, her strong believes in life being filtered by the divine word/ Christian laws. Having the misfortune of living in a tormented world (the period after the Second World War and that of the communist dictatorship) Alice Voinescu found a way of surviving by escaping in her interior world. Her hardships became her joys, she knew how to give meaning to every sad moment of her life by means of Christian guidance. Some critics portrayed her as a mystic feminine figure having a strong aura of holiness, but she never considered her as such, although she kept a permanent dialogue with God (in her Journal, even in her philosophical considerations).

Se poate greu rezuma traiectul profesional al Alicei Voinescu, personalitate culturală de mare finețe şi cu un destin ales. Deşi considerată „unul dintre cei mai de seamă specialişti pe care i-a avut cultura românească a primei jumătăți de secol" (Dan Grigorescu) norul comunismului a împiedicat răspîndirea şi cunoaşterea operei scriitoarei, lucrările sale fiind „date la topit" (*Eschil*) sau modificate pînă la renunțarea autoarei înseşi de a mai publica. Astfel, cu excepția celor trei lucrări, *Montaigne*, *Aspecte din teatrul contemporan* şi *Eschil,* restul operei sale va fi publicat postum, prima lucrare abia în 1983.

Opera Alicei Voinescu însumează mai multe direcții: *carieră didactică* (titulară a catedrei de estetică şi literatură dramatică), *conferințele şi implicările Alicei Voinescu în psihologie*, în *problemele sociale* ale unei societăți în declin (*Contribution dans la Psychologie de l'Assistance Sociale en Roumanie*, *Gînduri pentru viață*), *considerațiile filosofice* (*Hermann Cohen – Un Platon modern*, *Kant şi Şcoala de la Marburg, Scepticismul francez*), *militantă a feminismului românesc* (*Umanismul feminin*), *creația literară* (*Întîlnire cu eroii tragici*, *Scrisori către fiica şi fiul meu*, *Jurnal*, *Scrisori din Costeşti*), *estetica teatrului* (studii ale operelor lui Henrik Ibsen, Frank Wedekind, Bernard Shaw, Luigi Pirandello). O dimensiune-pilon a vieții sale a fost credința reprezentată prin comuniunea permanentă cu Dumnezeu, dialogul inițiat cu divinul încă din copilărie: „Îmi amintesc de cînd eram fetiță de 14-15 ani, cînd încă nu mă atinsese durerea vieții, îmi amintesc de doruri de un «dincolo», de o melancolie, o nemulțumire față de bucuriile vîrstei mele. O «*Ahnung»*, o «presimțire» a unei alte realități pe care o simțeam în jurul meu, nevăzută. Eram poate făcută *să cred*, dar m-a tulburat învățătura pe care am cerut-o eu, nu mi-a fost impusă. Cred că o nevoie de *a şti* creştea în mine alături de

aceea de *a crede* (s.a.). Toată viaţa am încercat să le pun de acord. Au fost ani cînd se împăcau în mine, dar la marile încercări, se izbeau, intrau în conflict şi eu în criză. Nu mă simt bine cînd nu cred într-un Dumnezeu personal şi în Christos" (Voinescu, 1997: 646). Sentimentul existenţei unei realităţi paralele asigurate de o lume nevăzută străbate întreg discursul confesiv al autoarei. Alice Voinescu şi-a păstrat la nivel spiritual contactul cu spaţiul din afară, spaţiul nevăzutului, planurile riscînd, odată cu înaintarea în vîrstă, să se suprapună, toţi prietenii decedaţi trăiesc *dincolo*, comunică cu ea prin semne şi prin lumea onirică.

Alice Voinescu a crescut în spaţiul cultural romînesc construindu-şi viaţa pe coordonatele echilibrului interior practicînd o dialectică între materie şi spirit, cunoaştere şi adevăr, simţire şi cugetare. Atît parcursul său cultural-formativ cît şi viaţa sa interioară s-au aflat sub semnul zbuciumului unei vieţi aparent ratate, după înseşi spusele autoarei, dar care se transformă într-o existenţă sublimă prin credinţa în Dumnezeu şi în Om: „omenescul e trecerea veşnic vie, veşnic actuală, veşnic reîncepută de la ceea ce este la ceea ce trebuie să fie – de la realitate la ideal. Omenescul e trecerea neîntreruptă de la conştiinţa care nu bănuieşte şi nu cere încă adevărul, spre conştiinţa care îl posedă" (1 martie 1946).

Credinţa autoarei nu este una sigură, certă, comodă, factor neperturbat şi sursă de echilibru permanent. De multe ori viaţa o încearcă, Dumnezeu o testează pentru a-i permite să mai urce o treaptă de sfinţenie. Suferinţa interioară se transformă în acele momente în crize spirituale, revolta înecînd-o şi dialogul cu Dumnezeu fiind dur şi recalcitrant: „Dumnezeule aspru, implacabil tiran, cum te joci cu noi, biete fiinţe neputincioase![…] nu există cer decît pentru cei puternici. Da, ştiu, blestem, Doamne, pentru că eşti crud şi nepăsător" (Voinescu, 1997: 697).

Caracter extrem de puternic, personalitate complexă, conducător al Asociaţiei Creştine a Femeilor, militantă pentru feminismul romînesc, supravieţuitor şi martor al unor reale tragedii sociale (războaie mondiale, ascensiunea fascismului, revolta legionară, alungarea monarhiei - tînărul rege Mihai, instaurarea regimului comunist, asistarea la deportări, detenţia), Alice Voinescu a ştiut de-a lungul anilor să-şi păstreze integritatea, să rămînă un spirit democrat şi să-şi exprime în permanenţă ideile, credinţele în spiritul obiectivităţii, eticii şi autenticităţii ce au caracterizat-o.

Privind din unghi hermeneutic viaţa Alicei Voinescu putem analiza o fenomenologie a „eşecului", seria de experienţe tragice trăite de aceasta ajutînd-o de fapt să se autodepăşească, să se înconjoare cu o aură de misticism şi să trăiască privilegiul unei *vita contemplativa*. *Femeia* Alice Voinescu, pendulînd între *împlinire* şi *ratare* ca trepte de creştere întru sublim, se desprinde de efemerul lumii brutalizate comuniste şi în ultima parte a vieţii ei îşi proiectează existenţa într-un „dincolo" absolut, esenţializat. Fenomenologia „eşecului" presupune două aspecte: suita de evenimente, fenomene ce au concurat la o direcţie descendentă a destinului Alicei Voinescu şi maniera în care aceasta a reuşit să extragă din acest cumul nefast esenţa fecundă a acestor eşecuri. Ratarea reprezintă un mobil al autodezvoltării, Alice Voinescu schimbîndu-şi viaţa odată cu fenomenul

hermeneutic al „înțelegerii înțelegerii" vieții, schimbîndu-şi optica asupra vieții. Practicînd permanent autocritica severă, Alice îşi defineşte aspru propria conduită: „*Autointoxicare cu principii şi simțăminte străine firii mele. Un fel de Madame Bovary a misticii*" (Voinescu, 1997: 475).

Prin amabilitatea domnului Nicolae Boangiu, secretar literar al Teatrului Național „Marin Sorescu" din Craiova, am obținut manuscrisul piesei de teatru *Alice nu ştie să moară* (autor Gheorghe Truță), piesă inspirată de *Jurnalul* Alicei Voinescu şi care a fost pusă în scenă în anul 2005. Drama oferă o perspectivă postmodernistă de receptare a omului Alice Voinescu, Gheorghe Truță practicînd ironia fină în conturarea atît a portretului Alicei cît şi în evidențierea celor doi poli importanți între care a pendulat Alice Voinescu de-a lungul vieții: Stello (iubirea pămînteană) şi îngerul (iubirea divină). Dramaturgul a sintetizat extrem de bine relația pe care a avut-o Alice cu Dumnezeu şi plasarea acesteia mai mult în irealitate (*dincolo*) decît în realitatea istorică. Îngerul trimis de creator pentru a o lua pe Alice în ceruri va fi în repetate rînduri refuzat de aceasta. Iubind-o pe Alice, îngerul va rămîne fără aripi pentru a-i permite Alicei să mai rămînă pe pămînt puțin: „Eu n-am trăit, cum am să mor?", „Mi-e greu să plec aşa... Mă simt nepregătită. Dacă privesc în urmă, ce imagine ciudată lasă viața mea, îngere. N-o pot părăsi aşa!" (Truță p. 4).

Pentru fiecare amînare a înălțării la cer, pentru fiecare concesie făcută Alicei, îngerul pierde cîte ceva din trupul său divin:

„ALICE: Dar ție îți lipseşte aureola. Vai, Doamne, cum ai permis una ca asta?! Te doare?

ÎNGERUL: Iubirea nu doare. Altfel tot universul ar fi încrîncenat. Numai de un singur lucru îmi e frică, Alice.

ALICE: De care, îngere?

ÎNGERUL: Mi-e teamă ... că voi fi făcut om (înspăimîntat). Orice, numai om, nu! Doamne.. al meu... fă-mă orice vrei, piatră, deal, apă, broască, ac cu gămălie, panou electoral, brişcă sau rulotă, floare sau spin, pantof, stîlp de telegraf... Dar te rog, oricît aş greşi... nu mă face om!" (Truță p. 15).

În interviurile avute cu Ion Biberi, Alice declară cu acea sinceritate spontană: „Sunt credincioasă, dar nu mistică. Iubesc viața pămînteasc㠄, realitatea. Sînt convinsă că dacă nu trăeşti adînc toate clipele vieții tale, faci o lacună în absolut. Eşti responsabil de fiecare moment pe care îl trăeşti. […] Socotesc că există o realitate divină. Cred în Christ, în Sfînta Maria. Sînt o creştină practicantă. Am ajuns la împăcare prin gîndire personală. Am cucerit această treaptă" (Biberi, 1945: 109-110). Trăind între două lumi, Alice realizează că nu a trăit în fapt deloc, atributul ratării însoțind-o în permanență.

Înzestrată cu un ascuțit spirit autocritic, visînd şi încercînd perfecțiunea, Alice Voinescu îşi deschide jurnalul printr-o tehnică de confesie inversă, oferind bilanțul vieții şi înțelepciunea creştină cîştigată:

„Cum nu veți citi aceste rînduri decît cînd nu voi mai fi eu, pot să-mi permit o sinceritate pe care, oricum aş vrea-o, n-aş putea s-o ajung, ştiind că veți citi jurnalul

acesta fiind eu în viață. […] Pînă azi nu am făcut, nici gîndit lucruri pe care nu le-aş putea mărturisi, n-am jignit nici legi sociale, nici naturale. L-am mîniat, desigur, pe Dumnezeu – dacă e – prin faptul că n-am ştiut să înțeleg semnul ce-mi făcea prin toate necazurile şi greutățile ce întîmpinam. Acum ştiu şi simt că de tot ce ți se întîmplă eşti responsabil şi regret din toată conştiința că am putut meschiniza prin furii banale, indignări forțate de formule cărturăreşti, prin dureri factice, fiindcă mi le inoculam cu gîndul că aşa se cuvine să suferi cînd eşti înşelată, mințită, decepționată etc.! Ce rău îmi pare că am trăit aşa cei mai buni ani ai vieții mele, în care puteam fi numai lumină şi înțelegere îngăduitoare, în care trebuia să radiez în jurul meu viață autentică" (Voinescu, 1997: 1-2).

Însă viață autentică emană odată cu înaintarea în vîrstă, odată cu suma experiențelor tragice la care va fi supusă (detenție, domiciliu forțat, demiterea din spațiul universitar, mizeria financiară etc.). Treptele nenorocirilor pe care le urcă aparțin scării divine, ea înălțîndu-se de fapt sper cer, cîştigînd grație divină. Este uimitoare capacitatea Alicei Voinescu de a înțelege lumea atît prin prisma ştiințelor raționale (logica, psihologia) cît şi prin intermediul celor umaniste (filosofia, estetica, arta). Acestea însă nu dobîndesc valoare reală dacă nu sînt trecute prin filtrul credinței, prin filonul său religios, ortodoxia reprezentînd chintesența sistemului său de viață.

Citind jurnalul Alicei Voinescu rămîi surprins de validitatea demonstrată a fiecărei considerații religioase, ea nu îşi impune sau îți impune nimic din credința sa, ea doar oferă argumente, sau, în momente de cumpănă a vieții, le caută.

„Tot mai mult înțeleg dogma Grației, prin intermediul lui Iisus. […] *Crezînd*, omul se tămăduieşte de insuficiența cugetării sale, o corectează prin actul de credință care e împlinire şi afirmare a unui Adevăr definitiv, intangibil dar real. Tot mai mult înțeleg că numai adevărata creştinare ne poate tămădui de pieire. *Oameni liberi*, deci oameni, am întîlnit numai printre creştinii care *iubesc* (s.a.) pe Dumnezeu" (Voinescu, 1997: 197).

Există o permanentă luptă în sufletul Alicei Voinescu la nivelul propriei religiozități. Nu neagă niciun moment existența divină, nu o contestă însă pare că o testează, o provoacă la dialog. Nu are atitudinea pasivă a credinciosului care se supune tacit dictonului *Crede şi nu cerceta*, ci ea devine partener de discuție cu Dumnezeu, induce un raport de egalitate. Să nu înțelegem prin acest raport o egalitate a puterii, nu, e doar o plasare a actanților pe acelaşi cod al comunicării. „Nu «Crede şi nu cerceta»; poți cerceta, *trebuie cercetat* (s.a.) tot ce priveşte natura, societatea etc. Dar nu cerceta «pentru că îți trimite Dumnezeu o încercare». Nu discuta cu Dumnezeu, iată ce înțeleg prin porunca aceasta. Completă predanie, acceptarea vieții, nu exclude cea mai vie curiozitate în lumea fenomenelor. Mi s-a luminat un punct nou" (Voinescu, 1997: 154). Sau „Am gîndit: Dumnezeu *este* un plan. M-au năpădit scrupule. Oare nu fac schismă? Oare nu e o concesie făcută din punct de vedere ştiințific? Dar ştiința nu e şi ea drum spre Dumnezeu? Poate că e drum, şi Dumnezeu *este* dincolo de drum. Nu înțeleg. Accept supunerea față de ce

nu înțeleg. Dar nu ca obscurantism, nu ca pasivitate, *ci ca veşnică căutare* (s. a.). Caut intim ce poate da ipoteza lui Dumnezeu" (Voinescu, 1997: 90).

Sînt nenumărate pasajele confesive ale autoarei în care Dumnezeu apare în postura unui receptor fin, empatic: „Fie voia Ta, Doamne! Îl simt pe Dumnezeu acum, îmi revine credința, dar pe un alt plan, cu totul altul decît înainte. Este «Dumnezeul meu al puterii». Este Energia imensă avînd o personalitate! Mă atrage către El ca pentru a-mi dezvălui o taină. Ştiu că nu e o înfruntare. Nu este orgoliu. Dar nu mai este Dumnezeul Dragostei, în care credeam, nici acela al copilăriei mele, nici unul indiferent, este Eul meu virtual, adică sînt legată de El, evoluez prin El, mă hrănesc din El. nu e limpede, este un sens care mă luminează în tot ce fac. Doamne! Doamne! Mulțumesc!" (Voinescu, 1997: 48). „Doamne, lasă-mă să Te caut şi să Te găsesc liberă, prin harul Tău, nu prin voința mea. Îți mulțumesc pentru tot. Călăuzeşte-i pe ceilalți pe căile Tale, dă-mi înțelegere şi fă-mă să consimt fără rezerve" (Voinescu, 1997: 107).

Discuțiile cu Dumnezeu însă iau deseori şi forma reproşului sau a atitudinii resemnate: „Ajută-mă să nu urăsc, nici să mă încăpățînez, nici să cedez din slăbiciune şi lipsă de rezistență. Mă ofer Ție să fiu instrument pentru ce vrei Tu. Simt că-mi vei cere lucruri grele, că dacă mă liberezi de chinurile unei căsnicii atît de agitate, e ca să mă întrebuințezi aiurea. Parcă îmi e teamă, parcă aş continua să sufăr în intimitatea unei case mici, decît să mă expun vînturilor din afară. Dar cum vrei Tu, Doamne!" (Voinescu, 1997: 99) sau „Biserica cere să te detaşezi de oameni pentru a te dărui lui Dumnezeu. Eu nu sînt încă la o a doua etapă: m-am depărtat de oameni, m-am apropiat de alți oameni, singuratici – nu mi-e dor de Dumnezeu! Şi totuşi nu-l pot nega. Îl simt şi pe el ca pe mine, în nesfîrşită dimensiune! E «dincolo». Şi îmi pare că cei care vor să şi-l facă al lor, cei care-l tot reclamă pe Iisus pentru ei personal, pentru mîntuirea individuală văzută de El, mi se par nişte copii mari, egoişti" (Voinescu, 1997: 13).

Uneori sentimentul unui dogmatism moştenit, al unei existențe suprimate de elanul trăirilor autentice, efuziunilor sentimentale, se strecoară în sufletul autoarei astfel încît seria gîndurilor contradictorii se instalează (frustrare şi îndoială, resemnare şi revoltă): „sînt numai în aparență o sfîntă! Dumnezeul meu sînt cuvintele! Cred în Dumnezeu, dar nu în cel denumit astfel, un altul trage de mine, trebuie să-l recunosc cu voce tare. Eu mărturisesc numai un Dumnezeu moştenit, nu pe cel care se revelează personal! Este aceasta din nou o ispită? Oare te poate ajuta numai supunerea la o religie, dogmatic? Numai ea te poate izbăvi? Simt că în mine vrea să se facă Lumina, dar mi-e frică. Trebuie însă să ieşi în întîmpinarea harului. Eu mă opun. Mă cheamă oare Dumnezeu sau Necuratul? Îmi pare ca şi cum aş fi un strigăt fals" (Voinescu, 1997: 82).

Două sînt instanțele la care se raportează Alice Voinescu de-a lungul vieții sale: Stello (soțul) şi Dumnezeu. Ei formează un triunghi spiritual, sau, mai bine spus, un cerc hermeneutic al înțelegerii. Cît timp era în viață Stello, Alice discută mai mult cu Dumnezeu, plîngîndu-se de mariajul său cu Stello: „Viața cu Stello devine imposibilă. Mă întreb, Doamne, ce gînduri ai cu mine!? Ştiu că eu l-am ales, că Tu

mi-ai pus piedici, dar pentru o biată atracție fizică, atît de firească unei fete tinere, de ce să plătesc o viață întreagă nu numai cu umilințe, dar cu o reală suferință fizică? Nu înțeleg planurile Tale, Doamne! Mă supun, dar fără bucurie. Știu că nu asta îmi ceri. Dar Stello m-a degradat pînă și în aspirații, pînă și în puterea de elan și de efort" (Voinescu, 1997: 157). În momentul în care Stello trece *dincolo*, rolurile se inversează, acesta devenind confidentul absolut, întruchipare a unei iubiri idealizate și tragic pierdute prin neînțelegerea ei din timpul vieții, Dumnezeu trecînd aparent în plan secund. La fiece clipă grea, Alice se întoarce însă plină de căință la Dumnezeu: „Liniște. Trăiesc în zbucium dar mă atinge pe din afară. Îți mulțumesc, Doamne. Ieri m-am îndoit adînc de existența Ta. Sentiment de gol total. M-am rugat să nu mă lași. M-ai ajutat. Mă încearcă tot mai des îndoiala. Am constatat că nu mă liniștește ea, nici vreun raționament. Îndată ce mă rog, *malgré tout*, o clipă, parcă răspunde. Pesemne trebuie să-l cucerim zilnic – cu minuta" (Voinescu, 1997: 93). Astfel, *Jurnalul* Alicei este unul în doi: pînă la moartea soțului său, Alice vorbește și se sfătuiește în permanență cu Dumnezeu, îl ceartă și o ceartă, se zbate între *îndoială și tăgadă* în spirit arghezian. După moartea lui Stello, Dumnezeu este metamorfozat în persoana soțului, sau, mai bine zis, soțul devine confident și mediator divin. Toate interogațiile sînt lansate către decedat, acesta fiind investit din momentul morții cu o aură divină, devine protectorul Alicei („oare nu faci parte din divin?").

Spirit critic, obiectiv, Alice Voinescu își justifică rațional credința religioasă, fiecare dicton creștin este analizat, interpretat:

„Singura orientare care nu poate distruge ci construi, care nu dezbină ci unește, e credința în Dumnezeu și supunerea oricărei trebi omenești voinței divine. Numai oamenii sînt conduși de Dumnezeu, ascultători chemării Lui, pot conduce bine națiunile și le pot călăuzi pe calea chemării lor. Cui ascultă, Dumnezeu îi vorbește. Cine se supune chemării divine, găsește sensul, deci pacea vieții. Principiul psihologic: natura umană se poate schimba. Prin urmare, nimeni nu poate decreta despre un om că e incorigibil. Nu sînt oameni buni și oameni răi, ci oameni conduși de Dumnezeu și oameni neconduși de El" (Voinescu, 1997: 84) sau „Acum înțeleg sensul poruncii: să iubești pe Dumnezeu mai presus de orice. E singurul mijloc de salvare din Eul cel mic, meschin, fricos, încătușat. Dragostea de Dumnezeu e puterea creatoare a duhului, care emancipează pe om de ce *e dat* în actul creator și afirmativ al tendinței spre Dumnezeu. *Dragoste* (s. a.) este un cuvînt care prea se confundă cu atracția erotică. Oricît subliniezi, platonizezi, rămîne urma fizicului" (Voinescu, 1997: 85).

Definiția creștinismului: „Creștinizarea e o tehnică prin care sufletul cîștigă intensitatea necesară pentru a ieși din haosul materiei. O dată «născut», el nu poate muri fiindcă i se schimbă calitatea de viață și prin el, care pătrunde toate momentele tale, toate acțiunile, gîndurile, simțirile, adică le dă coloratura lui spirituală specială, omul, drept conștiință iese din proporțiile timpului fizic. Timpul psihologic al lui Bergson e variabil de la clipă la eternitate. Acesta e timpul spiritual. Preocuparea de o viață după moarte avea două aspecte: 1. prelungirea

unității noastre biologice – şi asta nu o cred, 2. permanența actului spiritual, a acestei realități nespațiale şi netemporale – de asta sînt convinsă. Cînd Sf. Pavel spune în *Epistola către Romani*, cap. 8,2: «Căci legea duhului vieții în Iisus Hristos m-a liberat de legea păcatului şi a morții» sau 8,6: «Căci cei ce sînt după trup cugetă cele ale trupului, iar cei ce sînt după Duh, cele ale Domnului. Căci dorința cărnii este moarte, dar dorința Duhului este viață şi pace». Înțeleg că «Iisus este Calea, Adevărul şi Viața», adică a realizat spiritualitatea pură şi a propus pentru oameni metoda, adică *drumul* (s. a.) spre El, acest fel de a trăi fără spaima de moarte" (Voinescu, 1997: 87).

Vicisitudinile vieții o frîng odată cu înaintarea în vîrstă şi cu instalarea regimului comunist: „Doamne! Iar m-am răcit de Tine. Te mărturisesc, dar iar nu te trăiesc. Tot mai mult recunosc că Tu ceri completa desfacere de lume, pentru ca mişcarea lăuntrică să se libereze complet şi să se avînte spre Tine. Acum efortul cade. Mă complac prea mult în simțăminte omeneşti. […] Nu mai sînt dinamică, nu mai sînt obosită. Mă îngraş, semn evident că iar sînt pe pămînt" (Voinescu, 1997: 97), însă „Grea e viața! Dar cu Tine, Doamne Iisuse Hristoase, se uşurează!" (Voinescu, 1997: 105).

În vremuri de restrişte națională Alice Voinescu apelează din nou la grația divină: „Zile grele, definitive, agnostice. Cine nu e cu Tine Hristoase, e contra Ta şi sînt cu Tine chiar cei ce nu cred în Tine dar cred în Evanghelia Ta; iar nu sînt cu Tine cei ce se închină şi cred în putere şi neagă dreptatea. Doamne, e vremea de apoi, cînd se aleg ai Tăi de ai întunericului. Nu permite să-ți scape vreun romîn, fie-ți milă de toți oamenii, îndură-Te de nemernicia noastră a tuturor, *pêle-mêle*, căci am înnebunit cu toții […] Nu Te pot vedea hitlerist, Doamne!" (Voinescu 1997: 189). Hitler e „biciul lui Dumnezeu, e nenorocitul blestemat în care toate puterile infernale pot lucra asupra Europei întregi. Ar trebui să ne rugăm pentru el, nenorocitul!" (Voinescu, 1997: 195). „Înțeleg ce înseamnă «sfîrşitul lumii», e sfîrşitul omului ca atare, ca ființă vie în drum spre o conştiință tot mai luminată. Sfîrşitul înseamnă deraierea de pe şina normală care nu atinge idealul, dar care e în direcția lui" (Voinescu, 1997: 258).

Alice Voinescu defineşte natura umană doar prin raportarea la două condiții: de *înger* sau de *bestie*, nu există calea de mijloc. Durerea neamului romînesc reverberează în durerea Alicei şi aceasta, la rîndul ei, se revoltă cu ochii spre cer: „Azi dimineață am avut o mare discuție *violentă* cu Dumnezeu. L-am acuzat de nedreptate cu neamul nostru, de colaborare cu cei răi şi nemernici. În fine, am fost foarte îndrăzneață, dar cred că aşa îi plăceam. Nu mai vreau să mă supun *orbeşte*. Mă supun fiindcă la urma urmelor am impresia că *tot* (s. a.) El le ştie mai bine pe toate, dar vreau să ştiu şi eu, şi asta nu se poate cînd nu mişti, nu te lupți cu El. Azi i-am spus verde în față o mulțime de nedreptăți ce face cu bieții de noi" (Voinescu, 1997: 374). Şi, puțin mai tîrziu: „Cred în Dumnezeu, în altă viață. Dacă mă înşel, totul e pierdut. Doamne, nu ne lăsa" (p. 518).

După experiența închisorii („Puşcăria a fost un examen suprem, sper că nu mă mai aşteaptă altul! L-am trecut foarte mediocru pentru că *nu i-am înțeles sensul*

decît după ce am scăpat şi mi-am regăsit libertatea. Sînt grozave metodele divine de a ne creşte! M-aş ruga fierbinte să nu mă mai puie la altă învăţătură, de nici un fel. Să mă lase o mediocră" - Voinescu, 1997: 731) şi aflîndu-se în exil la Costeşti, Alice notează în Jurnal: „Iisus cere smerenie, el înţelege să-şi trăiască fiecare nimicnicia în faţa lui Dumnezeu! Cu cît trăieşti mai adînc contrastul, cu atît eşti mai «capabil» de Dumnezeu. A te cutremura de măreţia Lui este a avea simţămîntul ce te înfiinţează ca om şi smerenia atunci devine izvor de măreţie omenească. Acum însă smerenia mea e falsă, e numai dezolare, deziluzie de mine, o nemulţumire faţă de bietul rest inert ce am scos din închisoare. Nu mai cred în mine fiindcă *nu mai cred* (s.a.) în legătura mea cu Creatorul. Eu nu am trăit nici această încercare cum se cuvenea: lucid, brav, acceptînd-o ca atare. Tot timpul în rugăciune ţipam ca copiii mici, în sinea mea, ceream cu patimă să ies din ţarc, zguduiam zăbrelele şi dam din picioare! Am pierdut meritul ce puteam culege […]"(Voinescu, 1997: 636) sau „Simt în mine acum o revoltă contra celui pe care îl numim Dumnezeu. Azi sînt luciferică. Să mă rog. O să încerc, dar inima se revoltă. Şi apoi, Dumnezeu nu poate primi o rugăciune de sclav" (la Costeşti, în domiciliu forţat) (Voinescu, 1997: 661).

Spre sfîrşitul vieţii, declară conclusiv: „Cînd îl simt pe Dumnezeu în mine, totul e bun. Altfel sînt o fiinţă mediocră. *Artist ratat! Gînditor ratat! O femeie supraratată!* Sînt eu vinovată de această stare hibridă? E oare din cauza incapacităţii mele de a mă ruga, adică de a crede intens în spirit? Efortul meu e pînă la urmă tot fizic. Spun «Doamne, Doamne», cu buzele şi cu trupul meu, dar nu pot face legătura între spiritul meu şi Dumnezeu. O singură dată am realizat un slab contact – experienţa crucii. Lucrez asupra mea fără să izbutesc să ies din timp şi să mă desprind de pămînt" (Voinescu, 1997: 672).

Traseul spiritual voinescian este unul sinuos, comuniunea şi ne(com)uniunea cu Dumnezeu fiind faţete ale credinţei sale religioase. Asocierea proprie cu Iov este deplin justificată în confesiunile sale, credinţa pasivă fiind însoţită des cu îndrăzneala răzvrătitului: „Te mărturisesc, dar iar nu Te trăiesc" (Voinescu, 1997: 97).

Bibliografie

Biberi, Ion, 1945, *Alice Voinescu*, în *Lumea de mîine*, Editura Forum, Bucureşti

Truţă, Gheorghe, *Alice nu ştie să moară*, manuscris

Voinescu, Alice, 1997, *Jurnal*, ediţie îngrijită, evocare, tabel biobibliografic şi note de Maria Ana Murnu, prefaţă de Alexandru Paleologu, Editura Albatros, Bucureşti